## ﴿ فهرست المجلد الثانى من شرح المقاصد ﴾

م

اليقين فصرفوا عنه العوادى والخطوب * فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين * واتضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين ( وبعد ) فقد كنت فى ابان الامر * وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب بمائه * وغصن الحداثة على نمائه * وبدور الامال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * وربا ع الفضل معمورة الاكناف والعرصات * ورياض العلم معطورة الاكمام والزهرات * اسرح النظر فى العلوم طلبا لازهارها وانوارها * واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى اكياس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق * وقتلنا نهانا فى طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذى هو اساس الشرائع والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تناخ مطايا الطلب لديه * لكونه اوثق العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والتمسوا مصباحا على قبابه * ومفتاحا الى فتح بابه * فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب * وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت فى تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط موجزه * وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد * وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد * وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد * بالفاظ تتفتح بها الآذان وتنشرح الصدور * وتتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور * ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتبسم ثغور السطور * وتتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور * باذلا الجهد فى ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين * وقد بالغ فى الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التى هى المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى * فى اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا من الكتاب ونبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدى اولى الالباب * واحاط به طلبته كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشا ضوء ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطفقوا يتقدحون ويقترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدى والمراد ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف * والايام تحول وتحجز * وتعد ولا تنجز * والدهر يسكى ويبكى * والعقل يضحك ويبكى * العجب من تقاصر همم الرجال وفسادها * وتراجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعضع بنيان الحق وتداعى

بالانوار نخ

*( بسم الله الرحمن الرحيم )* حمدا لمن تفوح نفحات الامكان وحدوث وجوده وتلوح على صفحات الاكوان
آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه
واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا ﴿ ٤ ﴾ عن البينات وابتعثه بالامر الصادع
اقامة للحجج وازالة
للشبهات صاحب
الملة القاهرة والحكمة
الباهرة محمد خاتم
رسله وانبيائه وعلى
العترة الطاهرة
والانجم الزاهرة من آله
واصحابه وخلفائه
وحلفائه واسلم تسليما
معاشر الاذكياء من
اخواني في الدين
[illegible] على نيل
اليقين اعتصموا بحبل
الله المتين تصعدوا
افق الحق المبين
واستقيموا كما امرتم
على الامم المبين تصلوا
الى ظل ظليل ولا تتبعوا
خطوات الاهواء
فتضلوا عن سواء
السبيل وها انا القي
اليكم في هذا المختصر
من مقاصد الكلام
غررا ما لقحته العقول
ومخضته الافهام
واملي عليكم في تمهيد
قواعد عقائد الاسلام
ما يطلع بكم من غرفها
احسن مستقر ومقام نازفا علالة الحد في سبيل منازل التحقيق في التوحيد وناقضا شاحة الرد عن ذيل ( هواه )
دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات صدق ما يجحدها
الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار واشرفت على صفايا من هداه

اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادى طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب *
وعلى الالباب عول والب * يجمع بين الجفون والسهاد ويفرق بين العيون والرقاد *
لا في القول امكان وللتحصيل تأييد * ولا في قوس الرماء منزع ولسهم النضال تسديد *
وهلم جرا الى ان رماني زماني * وبلاني من الحوادث بما يلاني * وحالت الاحوال
دون الامال بل الاماني * واصبح شاني * ان يفيض غروب شاني تنائي الاوطان
والاوطار * وترامت بي الاقطار والاسفار * قاسي احوالا تشيب النواصي * واهوالا
تذيب الرواسي * اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * وانتقاض
مددها * ما تكاد الانفاس له تنقطع * والجبال تتصدع * وقد هد كاهلها وحشة المضياع *
وخبرة المزياع * ووقفت على ثنية الوداع * لا طلول ولا بقاع ولا رسوم ولا رباع *
[illegible] * وتصديت لاتمامه او تمنيت * عرض من الموانع والقواطع
وحدث من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه * وتصدأ به مرآة
فكره وعقله * ويزول بادونها رونق خاطره وناظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * وتماسك بي عودة من فهمي ولبي * فاقبلت
على اتمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مدفونا
من جواهر الفوائد * وبحرا مشحونا بنفايس الفرائد * في لطائف طالما كانت مخزونة *
وعن الاضاعة مصونة * مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام * تتقرر بها ترتاح لها
نفوس المحصلين * ويزاح منها شبه المبطلين * وتضيء انوارها في قلوب الطالبين *
وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين * لا يعقل دلائلها الا العالمون * ولا يجحد بآياتها
الا القوم الظالمون * يهتز لها علماء البلاد * في كل باد * ولا يغض منها الا كل هاء
في واد * من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلله فما له من هاد * واذا قرع سمعك
ما لم تسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * لعلك تطلع بوميض برق
الهي * وتألق نور رباني * من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان له
جلي * او بيان من آخر نور اصح خفي * والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق * وعند
آمال المؤمنين حقيق ( قال ورتبته على ستة مقاصد ) اقول اعلم ان الانسان قوة نظرية
كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما هي تحصيلا لسعادة
الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين
وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل مع في الملة هداه وفي عسده

*( الجلد الاول من شرح المقاصد )*

( مقاصد في علم الكلام )

للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني
اوله حمدا لمن تفوح نفحات الامكان الخ
رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤
بسمرقند له عليه شرح جامع اورد في شرحه مغالطة
الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية
مولانا على القاري وعليه حاشية للمولى الياس ابن ابراهيم
السينابي قال صاحب الشقايق وهي لطيفة جدا رأيتها
بخطه وعليه تعليقه للمولى احمد بن موسى الخيال
ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى
مصلح الدين المعروف بحسام زاده
كتب حاشية عليه ذكره المجدي
واختصره الشيخ محمد بن
محمد الايجي سماه مقاصد
المقاصد

( من اسامي الكتب )

معارف نظارت جليله سي رخصتيله طبع اولنمشدر

صحاف چارشوسنده ( بوسنوى الحاج محرم افندينك ) دكاننده
فروخت اولنور



## شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

### بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده • ومن عنده ابتداء كل شئ واليه معاده • تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده • وتجلى في الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده • ماتسقط في الاكوان من ورقة الا تعلمها حكمته الباهرة • ولا توجد في الامكان من طبقة الا تشملها قدرته القاهرة • تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية • وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية • سجدت لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية • ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية • ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية • وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية • وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبل الرشاد • ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد • ونصلي على نبيك محمد المبعوث باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق ارسلته حين درست اعلام الهدى • وظهرت اعلام الردى • وانطمس منهج الحق وعفا • واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء • فاعلى من الدين معالمه • ومحا عن الايمان مراسمه • وبين من البرهان سبيله • ومن الايمان دليله • واقام للحق حجته • وانار للشرع محجته • حتى انشرح الصدور بنور البينات • وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات • واشرق وجه الانام • واتسق امر الاسلام واعتصم الانام بأوثق عصام ماله من انفصام • وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وخلصاء اليقين مصابيح الظلم ومفاتيح الكرم • وكنوز العلم ورموز الحكم رؤساء حظائر القدس وسعداء بقاع الانس • قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار • وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب وساروا الى

طوالع الانوار لاتنقضي عندنها جم الآراء صحايف شكوك لا تنشرها اقوام ولا تفقون حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل تراؤن من مقاصدكم اهلة النجاح و ادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله اتضرع فى ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل و هو حسبي و نعم الوكيل متن

هواء و كما دونت حكماء الفلسفة لحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهى عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغنى عن المادة فى الوجود والتصور جميعا وهو الالهى اوفى التصور فقط وهو الرياضى اولاتستغنى اصلا وهوالطبيعى ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم فى الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر فى الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد و بما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لاسبيل للعقل باستقلاله ومايترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هى الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقدجرت العادة بتصديرها بمباحث تجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهوالخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع اوالعرض وهوالثالث اولامختص بواحدوهو الثانى وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق فى بعض البيانات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث تأتى فى الآخر كمسئلة الرؤية فى الالهيات واعادة المعدوم فى السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادى منها ما راوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها فى فصل ومنها ما صدروابها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا اوفى الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس فى العلوم الاسلامية ماهو اليق ببيانه فجعلها فى فصلين (قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية فى النفس قديكون باعيانها وهو اتصافها بها وقديكون بصورها وهو تصورلها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولاخفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات

٢ فى المبادى وفيه فصول الفصل الاول فى المقدمات متن

كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا في باب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لاعبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم غير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم

بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية اوكان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط مايكفيهم فى استحضار العقائد على ماهو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث تمكن من الزام المعاندين او اتقانهسا واحكامها بحيث لاتزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة فى نفى الاسباب واستناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ماهو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايدلانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق الاقتدار دائما ولا خفاء فى ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل فى الاقتدار اومايلزم معه الاقتدار ولوعلى بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد مايلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان فى اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولوقال يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كما فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ماهو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك (قال وموضوعه المعلوم ٢) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به تميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بهسا اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ماليس منهسا ولاشك انجهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذفيه اشتراكها وبه اتحادها على ماسنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ماهو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوهالها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسه اوجزأله اونوعا منه اوعرضا ذاتياله

٢ من حيث يتعلق به اثباتها متن

علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك العلما نفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما و يؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها و ان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية فانه لامعنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم فى انفسها و بالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار اوشيئين متشاركين فى جنس اوغيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها و بالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ فى احدهما مطلقا وفى الاخر مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما فى جنس اوغاية اوغيرهما اذ لامعنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لايقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعنى المسائل وهى كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ للفصل الذى به كمال التميز لانا نقول حينئذ لاينضبط امر الاتحاد والاختلاف و يكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما و بين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف ومايتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا اومبينا وذلك هو الموضوع اذ لاضبط للاعراض الذاتية ولاحصر بل لكل

احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بتحققها فى العلم نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسئلة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولاخفاء فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذبها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس اوغيره لايدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى اوعرضى اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لايجعل علما واحدا بل علمين متساوبين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها فى ذلك فالعلم واحد والافمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لاينظر ان فى الزمان الذى هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولوكانا ينظران فيهما من جهة ماهوكم لكان موضوع كل منهما الكم اوكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزأ من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان مالايعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وتصوره من المبادى التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انمايتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الابعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يظهر كما فى الفقه والاصول وقد لايظهر الابتكلف كما فى بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع

واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبينة على مقدمات و انما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها فى نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الالهية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود اصح على رأى من لايقول بالموجود الذهنى ولايفسر العلم بحصول الصورة فى العقل و يرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد ما صدقه فاتم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولاخلاف فى ان الاخص لايكون عرضا ذاتيا والاعم لايستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لايستعمل فى الحساب الابعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لايخلو عن الزوجية والفردية الاترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم منه قال فى الشفاء العرض الذاتى قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم مأخوذا فى حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر و بالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد فى الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادته زيادة للتميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف فى ان البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسئلة الا ما يسأل عنه و يطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لمية وهو من هذه الحيثية كسبى لابديهى وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع و اصطلاحات واحكام بديهية تفتقر الى تنبيه هى مسائلها وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما وقع فى تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها فى العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته ٢) ما يتأدى اليه الشئ و يترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا

٢ تحلية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد متن

يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لايؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب فى الدين وافساد عقائد المبتدئين والتوريط فى اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون٤) اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام فى بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بماهو موجود لرجوع مباحثه اليه على ماقال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر فى اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى مايشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى مالايشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع اوبالاعراض وينظر فى القديم فيتبين انه لا يتكثر ولايتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز فى حقه من غير وجوب اوامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل ويأخذ فى التلقى من النبى عليه السلام الثابت عندصدقه ومقبول مايقوله فى الله تعالى وفى امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الموجود بماهو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهى بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحدموجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التى يقطع بها فى الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل فى هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ماهومعنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو ويتميز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ماعلم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما يجزم به الملة دون الفلسفة لاما هو الحق ولو ادعاء لتشاركه الفلسفة كالكلام المخالف متن

٢ قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد ولواحق ولو سلم فنفي الذهني رأي البعض منه



اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لايخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولايخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ماهو قانون الفلسفة لاان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والالماصدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لايرد الاعتراض بان قانون الاسلام ماهو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازمايا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف ابطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الالهي لاشتراكهما في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال مالاوجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لايقولون بالوجود الذهني والجواب انا لانسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لمايقابله لايقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ماذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على مايصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات ومايتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة او عن احوال الواجب واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المتدانية من التحقيق والافهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعي قلنا قد تبين

(وبعد)

مبادي العلم فيه اوفي علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادي الشرعي في غير الشرعي كالاصول في العربية .

وبعده صاحب الصحايف الاانه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انهما محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام و ينبغي ان يكون هذا معنى ماقال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والافلامعنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولايبحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولاعرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لوكان الموضوع ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام اوعلى سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة اوعلى سبيل المبدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لايتوقف بيانه على ماليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ماسوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لايجوز ان يكون للكلام مبادى يفتقر الى البيان و يثبت بالبرهان لان مبادى العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ماهو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لاتكون الابينة بنفسها قلنا مابين فيه مبادى العلم الشرعي لايجب ان يكون علما اعلى ولاان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية و يبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماهو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادى العلم قدتكون بينة بنفسها فلاتبين في علم اصلا وقدتكون غير بينة فتبين في علم اعلى بجلالة محله عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى اوفي علم ادنى لدنو شانه عن ان يبين في ذلك

العلم كامتناع الجزء الذى لايتجزا فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادى الالهى لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد يبين فى ذلك العلم نفسه بشرط ان لاتكون مبدأ لجميع مسائله وان لايبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئله وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولايخفى انه يجب فى هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فانحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لايكون من هذا القبيل فتعين البيان فى علم ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شيء آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا فى جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض ٢) اقول لما كان من المباحث الحكمية مالايقدح فى العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به فى التفصى عن المضايق والا فلا نزاع فى ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم فى ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده اومع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لايبين فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ماموضوعه بين الثبوت كالوجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ماهو معنى الهلية المركبة ولاخفاء فى انها بعد الهلية البسيطة لان مالا يعلم ثبوته لايطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط فى الكل او بوسط فى البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما لحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا مراد من قال

٢ بان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لايبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهى الى ماموضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو متن

موضوع العلم انما لايبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لهـا كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأي من يجعله زايدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هنـاك قضية كسبية محمولهـا الموجود في الخـارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثاني لاعلم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلابد من بيان فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لايكون معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسـان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لايكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لايبين فيه بعد تقدير انه لايثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه ومالا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لايبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسـائل على عمومه لان معنـاه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلامعنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان مايبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لايلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه تعينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان لوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لايبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لايكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لايكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لايستلزم وجود الاخص فيبين فيهـا وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القيـاس ورعا ينتبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ماسبق (قال الفصل الثاني في العلم ٩) ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتسـاب فلانه انما يكون بغيره معلوما

الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستند عى تصور العلم فضلا عن بداهته فان قيل الحصول في النفس هو العلم قلنا لامطلقا بل بوجود غير متأصل ومصدقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان ولايتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضي الى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهي لا يفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا لوسلم فاللازم التصور بوجه ما

ضرورة امتناع اكتساب الشئ بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فطلق العلم بديهي وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لايتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لولم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لامعنى لتوقف الشئ على حوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولايعلم حقيقتها فان قيل لامعنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم اوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا و يلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والمتأصل وذلك اتصاف بها لاتصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور لها لااتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره و يتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ في النفس لايكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشئ في النفس لايكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة

ان يقال العلم بانه عالم تصديق و بداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب و نظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له اوشرطا وذلك لحصوله لمن لايتأتى منه النظر و الاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشئ تصديق و هو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم اوفى الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب ( قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخوله ٧ ) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد الشئ على ماهو به ما يعلم به الشئ ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم و عن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ونميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف و انحلال في العقدة والاعتقاد عقد على القلب و لهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لامعنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها و ماهياتها على ماهي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لامايفيد امتيازه وتفهيم حقيقته و ان ذلك ليس ببعيد وانه لايريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين من ... البعض وقال الامام الرازي ان تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لان ماهيته قد ... في الظهور ... تعريف ... وهذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان اوقع في ... من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه ( قال ولانزاع في شيوع الخ ٩ ) نظرا الى ... في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشئ في العقل ويجئ في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة

٧ قيل لخفائه والمحققون لوضوحه متن

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولا حد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لاتجلي في غير اليقيني اوبصفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لابمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد المقلد

متن

الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مماذكره الامام وغيره ان اول مراتب
وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور
فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر
ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم
ومنها احد اقسام التصديق وهو مايقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن
والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيان ذلك ومنها مايشمل تصور المطابق والتصديق
اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت به اي صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان اوغيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم
ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد
خرج الظن والجهل اذلاتجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي
انشراح وانحلال للعقدة (٢) صفة توجب تمييزا في المعاني لايحتمل النقيض اي صفة
تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت اوجزئية فيخرج
مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله شاملا
بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن
والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك
المشكك بل وبما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس تمييز وكذا
التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما
المطابق فداخل لانه لانقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولايخفى
مافيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
فلايرد ماذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر بطرد التعريف اي جريانه
في جميع افراد المعرف على ماذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف
الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا
لايحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان
المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لايحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك
في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لايكون الا كذا علم ومع
احتمال ان لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى
عندها بحيث لايحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم
العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لايكون حجرا بل قد انقلب
ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ماهو رأي المتفقين او بان يسلب عن
اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير

( ذهبا )

ذهبا على ماهو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر فى جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم اياه لاحقيقة ولا حكما اما فى التصور فلعدم النقيض او لانه لامعنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما فى التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لايحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لوفرض وقوعه لم يلزمه منه محال لذاته لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعها اولاوقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه فى نفسه ممكن ان يكون وان لايكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما فى الظن لعدم الجزم بمتعلقه اوحكما ومآلا كما فى اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لايحتمل النقيض فى الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلى كما فى العاديات (قال المبحث الثانى ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذلا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام فى التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اى المشروط بعدم الحكم و الى التصديق و اجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لاينافى التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر فى التصور المقيد بعدم الحكم و فى التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين و بالجملة فكلام القوم صريح فى ان التصور المعتبر فى التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لابشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ماهو صريح كلام الامام لاالادراك المقيد بالحكم على ماسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم اوالادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك فى معرض الاستدلال على كون التصور جزأ منه ثم انه كثيرا مايصرح بانه عبارة عن نفس الحكم و يجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لايتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها و بغيرها الاترى انك اذا شككت فى حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان

٩ العلم ان كان حكما اى اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق والافتصور واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الاضافة متن

فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذ عان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها و يعبر عنه بالفارسية بكر و يدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ماقال في الشفاء التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف ومايؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذلا يلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع (قوله واضرورة قاضية٧) يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد في انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء لذاته حتى يكون الحكم المسمى في نفسه عن النظر ضروريا وان كان ما هاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النقض قد ينفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول [illegible] اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شروط حصوله كالتوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والعادة وتجربة [illegible] سبق عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا مايل في الواقع ان عبارته مشعرة بالقدرة اذ يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا اولا يجد انه يقتدر عليه اولا يقتدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وبه صرح في عبارة القاضي ليخرج العلم بما لا يصلح الا [illegible] والاشكال بما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه في [illegible] على حد العام من العلم الحاصل [illegible] قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري [illegible] القدرة دائما وفي النظري امكان القدرة بعد الحصول

٧ بانقسام كل منهما الى النظري المفتقر الى النظر والضروري المستغني عنه وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اى لا يقدر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضروري بطريان ضده اوعدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك متى

اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الا نفكاك بان لايكتسب فان قيل سلنا ان مراد القاضى نفى الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا اوغير مقدور ينافى اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اوامتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسير الاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل مايوجبه لما سيجئ من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب و لم يقل مايحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ماهو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذ من اللذة اوالالم ولوقال مايفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبى يقابل الضرورى ويرادف النظرى فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لاغير واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولايجعله مقصورا على النظر فالكسبى اعم من النظرى ولا تلازم بينهما عادة على مافى المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبى لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او الحس والضرورى لمايقابله ويخص الكسبى النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام ٣) اقول اختار الامام الرازى ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعنى المطلوب الكاسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لايجوز انيكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او من وجهه المجهول وهو ممتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثانى بان ما يتعلق به التصديق كالقضية اوالنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه و مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذلا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولانم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ماعداه على ماهو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المط لا ينحصر فى الحقيقة ولا فى العارض وما ذكر فى المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب

معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه اومعلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شئ من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول تصوراته وردبان العلم ببعض جهات المجهول كاف فى التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء و الكسب تصور مجموعها او اثر الكسب فى استحضارها مجموعة مرتبة فهى من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصوراتها وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شئ من اجزائها لو لم يكن ٣

علة ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شئ من اجزائه واما عن الثالث فبانا لانسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهنى وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفى فى ذلك تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما فى اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه فى حيزين واشتغال حيز بحيزين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشئ يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ماعداه وينبغى ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لكن لابد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هى المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشئ ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او [illegible] فيه فيتركب الشئ منها ومن غيرها فلا تكون هى جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشئ غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشئ لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذى يلوح من كلامه انه يريد بجميع الاجزاء [illegible] جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشى ان مجرد جميع اجزاء الشئ ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هى [illegible] لكن لايخفى ان هذا راجع الى ماذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بحصولها فى الذهن يحصل صورة مطابقة لما فى الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر فى الحد التام الاجزاء المادية اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصورى اعنى الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علة [illegible] هو معلول لها ومن العلوم البديهية ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وتحصيل واحد آخر و [illegible] احدهما الى الآخر لايكون محصلا للاثنين نفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية ( قال البحث الثالث ٤ ) اقول لما كانت العلوم [illegible] هى الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادى الكلام ليعلم ان [illegible]

٤ العلوم الضرورية تنحصر فى ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لاتعزب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطئوهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس النفس وستعرفه متن

منتهى مقدمات القياس و يدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلامحالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم اوالى القضية اواليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لايخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات اوغير لازم وحينئذ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله اولتدنيس الفطرة باعتقاد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله لايخلقه على ماهو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة اوالباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وغضبا ومنها مانجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لايفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لاتعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابدله من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك و يحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضئ دائما

جانبه الذي يلي الشمس و بتنقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لولم يكن نوره من الشمس لماكان كذلك فهي كالتجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الحق الا ان السبب في التجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لماكان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحدسيات تسمل التجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون التجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على مافصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون التجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثيرمن العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري و بهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لايحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لايجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لايفتقر الى ترتب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وبافضائهما اليه و بهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لايفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول آلته بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا مسموع المخبر به ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه

٢ لشمولها الكل اولان ضرورية ماسواها بل يقينية التجربات والحدسيات لاتخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة والنزاع لفظي فان قيل كيف ينازع في المتواتر وهو نوع من الحسي قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة والسلام قال البينة على المدعي مسموع والعلم بان هذا حديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالا متن

وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري اوغير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ماهو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المنكرون ٣) قد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح ذلك في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه وقد اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة وردبان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وماذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم للحس لانه ليس من شانه التأليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لايوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست بيقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لايختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولاتصح نسبته الى الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلابد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلايكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل في الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لاوثوق على حكم الحس اما في الكليات

٣ فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لاغلط فيه متن

فلانه لايحيط بهـا كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققه واما فى الجزئيات فلانه
كثير اما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوسات على خلاف ما هو عليه
فانا نرى الصغير كبيرا و بالعكس و الواحد كثيرا و بالعكس والساكن متحركا الى غير
ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والقمر فى الماء ونرى
والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها
لونا واحدا ممتزجا من الكل و يرى من فى السفينة السفينة ساكنة وهى متحركة
والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لاينافى
الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا لعقل
قاطع بانه لاغلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم على
التفصيل وهذا ما قال فى المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لايجزم العقل باحكام
المحسوسات لمجرد الحس الا انه لايوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اى ولا ان يكون
كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اى [illegible]
الوثوق بما وقع فيه من الجزم فتركه و لكونه محتملا [illegible]
[illegible] معطوف على جزمه كما يتوهم [illegible]
من البديهيات ٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الاحساس [illegible] البديهيات [illegible]
الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات [illegible] القدح
فى الفرع القدح فى الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما [illegible]
القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا الشئ [illegible]
ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لايكون وهذا غير [illegible]
اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه [illegible]
فى قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك [illegible]
وفى قولنا الجسم الواحد لايكون فى آن واحد فى مكانين انه لو [illegible] الواحد
اثنين فيكون احد المثلين كالآخر وليس كذلك وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان
العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود و العدم اى
الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعا وكونه محمولا و على
دفع الشبهات التى تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما هى انظار دقيقة [illegible]
عن الانظار وحصل المطالب و يتوقف لامحالة على حقية هذه [illegible]
اول الاوائل لزم الدور وكون الشئ نظريا على تقدير كونه [illegible] او هو محال
وان [illegible] فى [illegible] الانهام لم [illegible]
ان بديهة العقل [illegible]
ولا فى دفع الشبهة وما يورد من الشكوك [illegible]

٦ بان اجلاها واعلاها
الشئ اما ان يكون
واما ان لايكون وهو
يتوقف على تصور
الوجود و العدم
وتحقيق معنى الوضع
والحمل ودفع شبهاتهما
وفيها افكار دقيقة
والجواب انها لايورث
شكا فانا شئنا اعرضنا
وان شئنا نبهنا متن

بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهنا ه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر و استحقاق المباحثة فى الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم و غيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لابد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيماله لكونه رفعاله وسلبا والجواب انه لا استحالة فى كون المعنى لاثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث العدم ومنها ان الو.. و .. از احد .. هذه القضية المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن اوليس بكائن فاما ان يكون و.. و.. ال.. نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع انه مفيد قطعا وكون .. .. لبى منا قضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون .. .. .. م فى الايجاب قيام الوجود عما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود و تسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجئ بيانه وجوابه فى بحث الوجود وايضا يلزم كون الشئ غيره وفيه اتحاد الاثنين و يلزم فى السلب تعقل ال.. .. لزم لسدوته وخلو الماهيه عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند .. .. او الجواب انه لا امتناع فى كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار .. ما تقرر من ان .. المرفوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب .. و.. والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الوجود وكذا لا امتناع فى كون .. المطلق ثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجئ ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان .. .. الجسم اما ان يكون اسود اولا يكون اسود فيلزم فى الجزء الايجابى اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع موصوفية و.. و.. .. لان نقيضها اللاموصوفية وهى عدمية و يتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونهما من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بال.. .. لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب فى الجملة والجواب ماسيجئ من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما فى الخارج وحصول النسب والاضافات فى العقل فقط لا ينافى انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصلت فى عقله تلك النسب والاضافات ومنها

٩ جميعا وامثالهم اللاادرية القائلون بانى شاك وشاك فى انى شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شك
والحق يعذبهم ولو بالنار ليعترفوا فيلق



انا لانسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء بجوابه على انهما لا تعقل بين الكون واللاكون وماذكر فى المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حدا قوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس فنى المعقول يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اى فى الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب و ينتسبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم و باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس فى نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا يمكن ان يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ثم لايخفى ما فى كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين وتمسكوا بانه لاوثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لااثبات امر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية والمتفقون على انه لاسبيل الى البحث والمناظرة معهم لانهما لافادة المجهول بالمعلوم وهم لايعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضرورىات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفى الاشتغال باثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذعندنا لايتصور كون الضرورى مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه و بين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتنهم وانطفاء لنائر شعلتهم (قال الفصل الثالث فى النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها فى بيان حقيقته ولاخفاء فى ان كل مطلوب لايحصل من اى مبدأ يتفق بل لابد من مباد مناسبة له والمبادى لاتوصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصورى او تصديقى ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه

ملتهم او يحترقوا فتنطفى شعلتهم متن ٣ وفيه مباحث المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك فى معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية الحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قديكتفى ببعض الاجزاء او اللوازم فتفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات للتأدى الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات اوتحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذى يطلب به علم اوظن و يراد بالفكر حركة النفس فى المعانى فيخرج مايكون لطلب علم اوظن كاكثر حديث النفس (فى الصور
ويدخل ما يكون لطلب تصورا وتصديق جازم او راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

فى الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدى الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه اوالى التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان يحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة فى الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما عنده من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب المأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا اما تقتصر فى تفسير النظر على بعض اجزائه اولوازمه اكتفاء بمايفيد امتيازه اواصطلاحا على ذلك فيقال هوحركة الذهن الى مبادى المطلوب اوحركته عن المبادى الى المطالب اوترتيب المعلومات للتأدى الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلايضر خروجه وهذا ماقال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ماذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا مايجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة اومظنونة للتأدى الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين وبالظن مايقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ماصرح به فى شرح الاشارات وحينئذ لايرد ماذكر فى المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والالزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتأدى بحيث يؤدى ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لاتكون معلومة ولامظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولابد اوله التفسير فلايكون جامعا وقديفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان اواكثر تصورا كان اوتصديقا علما كان اوظنا اوجهلا مركبا فلا يفتقر الى شئ من التكلفات السابقة وفى كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شئ بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شئ ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى ان يقع فى مقابلته ذلك الشئ فيبصره كذلك من يريد ادراك شئ ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شئ

الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب ففي ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات يعني اخلائه عن الصوارف والشواغل المانعة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعده لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغا مبلغ في غاية الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لايخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم اوظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ماقال في شرح الاشارات ان الفكر قديطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط في الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا فاوقع في المواقف ان المراد به الحركات التخييلية ليس كما ينبغي والصواب ماذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لاعن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ماقال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظرا وقد لايكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مفيد له واعتذاره بانه انما يجعله ... بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم اوظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لااعم منه ليمتنع تفسيره بمايطلب به علم اوظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لاتدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم اوظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لايكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث ... وهو لايستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي ... القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لايتناول مايطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولاخلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلاثة ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على دوام ما يطلب به علم لخروج مايطلب به ظن بل وجب في تعريف الشئ بالخواص التي لا يشمل كل منها الابعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد لينافي التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لايصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد

ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن والبست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن اوغلبته فلا يمتنع الاقتصار ( قوله المبحث الثانى النظر ٦ ) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة الذهنية اليه يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحصلة صورة له وقديضا فان الى النظر لهذه الملابسة اواطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى المطلوب والا ففاسد لايؤدى اليه وصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى معرض الجنس جنسا للماهية وفى معرض الفصل فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور فى الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا اوظنا اوفرضا بحسب المطالب على ما بين فى الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازية اوممتزة لصورة المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة فى الانتاج على مافصل فى ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلى والخفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قدتكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء والخفاء وقدتكون نظرية تنتهى الى الضرورى بوسايط اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلى والخفى واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب ( قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤ ) قال الامام لانزاع فى ان النظر يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة فى الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع

٦ ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد متن

٤ يفيد العلم متن

اذ لايتصور تردد فى ان الحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة و بالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او فى الآلهيات موجود فى الجملة ولما قصد الآمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا فى اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه فى القطعيات اذ النظر فى الظنى لايفيد العلم وفاقا و بان لايعقبه شئ من اضداد الادراك كالنوم و الغفلة والموت فانه لاعلم ح بل لاظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد اللادراك على ما هو رأى المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعى استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر فى الظنى لطالب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط ولايتناول النظر المط به التصور هذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق مايخص التصديقات وان ماذكرنا فى قولهم العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيبه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هى بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لايخلقه على طريق خرق العادة وذلك لمجيئ من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثر المختار لايكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اى تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية واعترض بان هذا لايفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقى بان يقال لوكان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا لالزام لانهم انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد فى الاصل اعنى فى التذكر لعلة لاتوجد فى الفرع اعنى ابتداء النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يمال عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لايشارك تذكره

٧ عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا عند المعتزلة ووجوبا بتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء متن

في عدم المقدورية و بين منع وجود الحكم في الاصل اي لانم ان التذكر لايولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول مايشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال و يجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لايكون التذكر مبدأ للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لابد منه لكن لابطريق التوليد على ماهو رأي المعتزلة وهذا مانقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة اومولدا او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا و الاول مذهب بعضهم و استدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لايعلم ان العالم ممكن و العلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه اوعنه لايقال المراد الوجوب بالاختيار على ماسيجيء لانا نقول فمع يجوز ان لايقع بان لاتتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لاينا في كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لايخلقه ولاملزومه لابان يخلق الملزوم ولايخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط اوبلاوسط وان جواز ترك المقدور لايمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لايتمكن من تركه اصلا

ولوضح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه اولزوما عقليا (قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام ان شاء اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآخرون

قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري في المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس لخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة او الكلية التي عنوا نها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه

كالحكم بحدوث العالم تارة يراعى بالوجود بعد العدم او المقارن للحدث او المتغير فان قيل لا خفاء في ان (الخ) ضروري في الشكل الاول انطباق [illegible]

قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ماقال امام الحرمين انه لايبعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشئ بنفسه اعترض الامام الرازى بان فيه تناقضا وتقدما للشئ على نفسه وجوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه فى الاحكام كهذا الذى اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر اعنى قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص اعنى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل مايقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل مايورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التى من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لاينافى مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعنى العالم فان قيل لاخفاء فى ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى فى الشكل الاول نظرى فى باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضرورى مطلقا على ماذهب اليه الامام الرازى او نظرى مطلقا على ماذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وماذكر من التفصيل قطعا انما هو فى الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولاشئ من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضرورى والثانى نظرى على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى فى جميع الاشكال على ما راه بعض

٤ الموضوع هو النظر والتفصيل الجارى الى الخصوصيات على ان القيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الاندراج وكيفية الاندراج وحينئذ تساوى الاشكال ٥ متن

المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل و بدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة عاقر وكل بغلة ولاخفاء فى ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يساوى الاشكال فى الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه فى شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حصول احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم ان كان الشك فى النتيجة مكابرة و استدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة فى الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية التئامها مع الاوليين ويفضى الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هى جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمى مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التى حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع فى انه لايكفى حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هى الجزء الصورى بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لابد مع ذلك فى غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او بالعكس اونحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان فى حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك مالم يعكس الترتيب مثلا فما المتنازع فى هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك فى الشكل الاول بمجرد الالتفات وفى البواقى بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات اونفى هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفى هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعى لجواز ان تكون هى نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التى هى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة و بعضها بوسط خفى او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد تحضر معهما شكل بين الانتاج كقولنا

٣ الاول العلم يكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا ﴿ ٣٩ ﴾ توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم بانه لامعارض الثانى افادة العلم تنافى اشتراط عدم العلم قلنا ممنوع فان المراد به يستعقبه الثالث لو افاد البتة لقبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور والرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تضبط فكيف فيما هو ابعد قلنا لايدل على الامتناع بل على العسر ولانزاع فيه الخامس شرط التصديق وهو التصور منتف فى الحقايق الالهية قلنا ممنوع السادس لو صح الاستدلال على الصانع بدليل فوجهه اما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه قلنا لا نعنى بافادته ودلالته الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لايفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها فيناقض وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل ٥

العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غيره بين كقولك كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لاتصور الا بتغيير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وحينئذ يتعدد المادة ولايمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بمحال هذا التقرير لاتمال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل فى البعض بمجرد الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشئ والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتايج اياها بمعنى حقيتها فى نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت فى العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها ( قال احتج المخالف بوجوه ٢ ) وانما لم نورد الشبهة السابقة فى ضمن الوجوه لانها لنفى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات والالهيات او فى الالهيات خاصة على ماذكره الامام من انه لانزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته ليقين الكامل وينبغى ان لاتكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفى كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضرورى ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام فى النظر الصحيح ولا نم لزوم الحق حق قطعا او نختار انه نظرى ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهل او ظن وكذا حال العلم بعدم

* عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب والالغت متن

المعارض اذلا يتصور المعارض للنظر الصحيح فى القطعيات و بهذا تندفع شبهة اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذلا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضرورى اذ كثير اما يظهر المعارض بل نظرى فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض و يتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولانم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه فى آخر المقصد وفى تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا اونظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اى علية العلم الحاصل اعنى كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضرورى والا فالحاصل بالنظر لايكون ضروريا الابمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لايقابل النظرى الثانى ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اى مستلزما له عقلا اوعادة لماكان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا اوعادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا اوعادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى فى الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلى بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لايكون الابتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدى بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والا فلاخفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك و بالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد تمام النظر لاينافى ذلك ومن ههنا امكن فى القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التى يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزأ فى القلب اوجوهر مجرد متعلق به اوغير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق فى الحقايق اذ لا بد له من الكنه [illegible] وهو تصورها بحقائقها لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لايفيد

تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولوسلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالٓهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا و يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتاوء ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لايكون دليلا لان هذا وصف اضافي لايعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا بشيء وموجبا له انه يوجده و يحصله على ما هو شان العالل بل بانه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء اللزوم لايوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لايفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا لنظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لايستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لايفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ماذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفد كان لغوا او بقي ما ذكرنا سالما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لايعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لايستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لايكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة لايستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لايستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم

٦ فالصحيح انه لايستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غني وكل غني قديم متن

هو زيادة الاطمئنان اولتحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجتماع اوفي كل متعلم بدليل آخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثاني كونه دليلا وهو غير معلوم ويشترط النظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان العالم او حدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه وحدوثه هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول متى

اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لالزوم اصلا بل بدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة يعني ان شبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونها مناطا للازمة بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون من الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لايستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لاالباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ؟) للنظر صحيحا كان اوفاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذلاطلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنا قضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو رأى الحكماء من ان النظر لايجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وماذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امر ان الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فنه اي من ضده ماهو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ماهو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا لعلم به لاللعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لوكان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لالذلك بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة اوالى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل

للبعض من دليل وليعض آخر من دليل آخر ور بما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اى الحيثية كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات و بالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احداهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المقدمتين المرتبتين على ماهو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذى هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول اوغيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة و بالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ماقال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ماذكر في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امور الثلثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولاخفاء في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لايجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو

ثم ما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا محتاج الى معلم آخر و يتسلسل الا ان يختص الحكم بنظر
غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتتهافت  او بقوله فدور او بآخر فتسلسل

مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق التضايف
هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول
لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته
ان المحكوم عليه يكون امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط
للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم ٣) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا
افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها
على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا
لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معرفة معلم آخر و يتسلسل الا ان يخص الاحتياج
الى المعلم بغير المعلم و يجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او تنتهي سلسلة
التعليم الى المعلم المستند علمه الى النبي عليه السلام المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد
المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا
في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان
قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما
بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة
ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه
الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا
الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي
من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير
تمامها انما يراد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه
في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الباري بالنظر لا تفيد النجاة ما لم تحصل به تعليم ولم تكن
مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من
المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه
السلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة
الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى
قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف
النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر
من المتن (قال المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله
تعالى ٤) اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه

وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجيء واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال
الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون (والواجب)
وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها ٦

الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا اوعقلا ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر و يحصل به واما وجوب المعرفة فعند نا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب فى الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف مايترتب فى الدنيا على اختلاف الفرق فى معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل مايدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا اوسبعا ورد بمنع ظن الخوف فى الاعم الاغلب اذ لايلزم الشعور بالاختلاف و بما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع و بما رتب فى الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لارجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع و بعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولوسلم ظن الخوف فلانسلم ان تحصيل المعرفة بدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولاقطع بذلك بل ربما يحصل و يقع فى اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى مافى المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولامفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفى الالهيات وبلامعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة و بعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهى خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضرورى و السند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثانى انا لانسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لااله الا الله فلانه ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قديكون لا للوجوب

وجوبها الا [illegible] بالشك او عدم [illegible] وفى وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لاغفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز الترك للبعض لاينافى الوجوب فى الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضرورى الى نظر ما ضرورى او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لامعنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كجز الرقبة فى ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوبه لكفينا هذه المؤنات مثن

و اما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذلم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولايكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ نا قلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم به على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لوثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لاينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لامخرج عنه لاحد من المكلفين و بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين و ارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على مايراه الملاحدة او بالالهام على مايراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على مايراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على مايراه المتصوفة و الجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا و خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك و الشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لايتم الابصار الابهما لاتتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذلايكفي في صدقه اخبار معصوم آخر مالم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لايثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لاعبرة بها الابعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لوثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لايمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لانسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذلا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف

مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا قامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة و عدمهما ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك اوعدم المعرفة فقيد اذلا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا و يندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجئ من ان النزاع في مقدوريتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لانم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولاخفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لايقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ماهو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جايز عندكم و اعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون انيكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر مايؤدى الى ثبوت الشرع عقلى بانه لو لم يجب الابالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة و بطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواى فله ان يقول لاانظر مالم يجب على لان ترك غير الواجب جايز ولايجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى فان قيل قوله لاانظر مالم يجب ليس بصحيح لان النظر لايتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لايكون

٤ لكان للمكلف ان يقول لاانظر مالم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع و ثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي الزامه وفيه افحامه و اجيب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلى ايضا نظرى فله ان لا ينظر و لا يسمع الى ما يوضع له من المقدمات و بان صحة الالزام انماتوقف على تحقق الوجوب لاعلى العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لاتحققه متن

للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا
بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل
على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع و تقريره ان لمكلف ان يقول لا انظر
ما لم يجب ولايجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه
مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا او سلم فله ان لا يلتفت
ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه
النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
و المتوقف على النظر هو علمه بذلك لاتحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس
الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
قوله لاانظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله
لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ليلزم
توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون
جهلا وهذا ماقال في المواقف ان قولك لايجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا
القول انما يصح لوكان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر
ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لايثبت الشرع مالم انظر وارادة
التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم
تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته و بالعكس (قال البحث الخامس
اختلفوا في اول ٨) مايجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها
مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن
مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقدعرفت مافيه فلذا قال في المتن والا
فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل
قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلايكون
مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول
المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابوهاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد
الى النظر عليه اذلابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد الما او نقيضه على
ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم واما

٨ الواجبات فقيل
معرفة الله تعالى لانها
الاصل وقيل النظر
فيها او القصد اليه
لتوقفها عليه والحق
انه ان قيد الواجب
بمايكون مقصودا في
نفسه فالاول والا
فالثاني واما عدم
المعرفة فليس بمقدور
اذالوجوب مقيد به
واستدامته ليست
بمقدمة وقيل الشك
لان النظر بعده ورد
بانه ليس بمقدور لكونه
من الكيف كالعلم ولا
مقدمة لتأتي النظر
عند الظن والوهم
وان اريد بماية اولهما
وجعل مقدورا بمعنى
امكان تحصيله
فوجوب النظر مقيد
به اذلانظر عند الجزم
والواجب على المقلد
او الجاهل جهلا
مركبا هو النظر في
وجه الدلالة ليقوده
الى العلم متن

المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر في النسبة ولاشيء منهما بمقدمة و اعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لاامكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لايكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلايجب تحصيله و لما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فاقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لايعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان تمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لايجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين و يمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم و دفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤول الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل و يحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا و ستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي

( قال المبحث السادس ٩ ) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور ويسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولابد في المعرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء فيه مما سواها فاذا كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب و يشترط

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصوري وهو المعرف حدا ورسما تاما وناقصا اذ لابد من مميز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او بدونه و اما تصديقي وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا اومنفصلا او اقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا و اما تمثيلا قطعيا اوظنيا اذ لابد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس اولهما تحت ثالث متن

تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لااعتبار بالعرض العام لانه لايفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب و الا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك فى اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظى منه اعنى بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأى المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اى مطردا ومنعكسا حتى لايجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فى التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء و اما تمثيل اذلابد من مناسبة بين الحجة والمط ليكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهى القياس اذا لنتيجة مندرجة فى مقدمتيه وان اشتمل المط على الحجة فهى الاستقراء اذالمط حكم كلى يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثانى لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذى هو العلة وهذا ماقال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر فى بعض كتبه بدل الكلى والجزئى الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئى الاضافى لاالحقيقى وتنبيها على ان تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ماسبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئى اضافى للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلى على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ماذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لايجدى نفعا اذلا يتأتى فى مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما فى المثالين المذكورين مثلا وان كان اعم منه كما فى قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان

ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولاشئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلاينفع ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ماتحقق ملزومه فهو محقق اومضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ماانتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم تبق قضية بواسطة اداة الشرط على ماصرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والاسمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان تألفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لايفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والاظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان اوسلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ماهو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم

من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان اوظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا توصل بالفاسد اليه وذلك بان لايكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم و يسمى مايتوصل به الى الظن امارة و الاستدلال هو التوصل المذكور و قد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان اوسلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شئ آخر وهو المدلول وح لايخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولايلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لمايفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بمايؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لايلزم العلم بالمدلول الاحينئذ لايقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى الوسط لكونه غير بين لانا نقول لوكان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لايتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بدا كان اوغير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم و بتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لايكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي مايتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق و بالعقلي مالايكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي مايكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب مايكون بعض مقدماته القريبة عقليا و بعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يختص بالجازم و يقابله الامارة منه

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل اولا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لابد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منها منه

بالنية وكقو لنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لامعنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية كامر فلايقا بل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لايجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لاغير كالحكم بوجوب الحج و بكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر ومايبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لاغير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ماافاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع و بعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع و بعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقلي الظن ٢) وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة و بارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم اذ لاطريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ماوقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى و بين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ماىفيد بيان انتهاء وقت الحكم و يسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره و في بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لايرجعون وقوله تعالى لااقسم بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اى واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره

٢ واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض من العقلي اذ لابد معه من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم اليه قراين تنفي الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب و بنفي المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله متن

ليحصل المعنى و يفرقون بينه و بين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر فى اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت و بالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط و عدم الموانع بل غايته الظن و ما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن و من جملة ما لابد منه و لاسبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلى اذ مع وجوده يجب تأويل النقل و صرفه عن ظاهره لانه لايجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين و لا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين و لا تصديق النقل و تكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه و انتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى و فى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل و الفرع جميعا و ما يفضى وجوده الى عدمه باطل قطعا و اقتصر فى المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود و ذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذى هو الاصل ثبت انه لايفيد العلم اذ لامعنى لعدم تصديقه سوى هذا و لاحاجة الى باقى المقدمات مع ما فى الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما و تكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما و كونهما فى حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شئ او بطلانه و لو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل و النقل اعتقاد ارتفاع النقيضين و بطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته و استلزامه لحقية النتيجة و هذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها و ارتفاعها فغاية الامر التوقف فى الاثبات و النفى على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعنى عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا فى البيان هذا و الحق ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء و الارض و كاكثر قواعد الصرف و النحو فى وضع هيئات المفردات و هيئات التراكيب و العلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لاتبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الصلوة و الزكوة و نحوهما و فى التوحيد و البعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لااله الا الله قل يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القراين قلنا اما فى الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله و نفى المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين فى مثل ما ذكرنا من الصلوة و الزكوة و اما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى لازم حاصل عند العلم بالوضع و الارادة و صدق المخبر على ما هو المفروض فى نصوص التوحيد و البعث و ذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافى الآخر كما سبق فى افادة النظر العلم بالمطلوب و بانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان

الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك و يستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه و يدل على ماذكرنا قطعا ماذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لايجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادي ( قال المقصد الثاني ٢) قدسبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة اوالاثنين فقط كالحدوث والكثرة و بهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة مايعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لاسبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولاخفاء في ان المقصود بالنظر مايتعلق به غرض علمي و يترتب عليه مقصودا صلي من الفن ولايكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لايبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولايضر كون البعض اعتباريا محضا اوغير مختص بالموجود لان بعض مايبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لايشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان و بحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم ( قال الفصل الاول ٧ ) رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس

---

٢ في الامور العامة وهو مايعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب الشامل و بيانها في فصول متن

٧ في الوجود والعدم وفيه ابحاث البحث الاول تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه و يعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الوجود فهو من زعم ان الحكم كسبي متن

٦ بوجوه الاول ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم متوقف على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فممنوع ﴿ ٥٦ ﴾ بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد

طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دور اوتعريفا للشئ بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولاشئ منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود دون بعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشئ والمنفي عن شئ فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال ( قال واستدل ٦ ) كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب

اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا يقال بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به الثاني انه معلوم يمتنع اكتسابه اما بالحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الموجود لئلا يكون الوجود محض ما ليس بموجود والزائد على

الشئ عارض فلا يكون التركيب فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الاجمالي لسائر المركبات والحل بان ( انه ) الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض ٧

انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأى الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة على المطلوب حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزأ من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا في الاول فممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعاله يمكن الاستفادة منه و يبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الاجزاء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور الاعتبارية المتعددة التي وضع الاسم بازائها و لو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي و ذاك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات اوغيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او جزء مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شئ من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود اولا

٧ ما ليس بشئ من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحديث الرسم قد سبق الثالثة انه جزء وجودي وهو بديهي و رد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لا يتصور اصلا من

يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب فى الوجود الذى هو نفس ذلك الزائد العارض بل فى معروضه هذا خلف وتقرير الامام فى المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا فى ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب فى نفس الوجود بل فى قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود النقض اى لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شئ من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعهما امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب فى البيت هذا خلف اولا يحصل فيكون البيت محض ماليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذى هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذى ليس شئ من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التى ليس شئ منها ببيت والعشرة محض الآحاد التى ليس شئ منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم فى الاجزاء الخارجية وكلامنا فى الاجزاء العقلية التى يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظى وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهى وبعضها كسبى وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية اولا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شئ من المحالين ولا اتصاف الشئ بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شئ من اجزائه بوجود انه لا يكون شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثانى انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجودى عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد فى نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما فى سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر فى امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه

وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعاندائه اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لوثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لايتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان مايتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلانم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجئ من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزأ للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذى لابد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لاوجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لابوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ماصدق عليه الموضوع لابوجوده له وانت خبير بانه لادخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصور وان كان كلامه صريحا فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لاالمقدمات المرتبة وانه لامعنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين بداهة الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذلااستقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام

٨ هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها او عارض فلا يعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام فى مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لايدفع التبعية بل يزيدها وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا فى بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفى ماهية بديهية وقد يفسر البديهى لفظا لافادة المراد باللفظ لاالتصور والحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهى كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل او التنبيه متن

فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجى فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانى ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء فى بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض فى المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو فى التحقق فى الاعيان ولو سلم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيات فيكفى فى تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض فى التحقق حيث ما كان عارضا فان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجى ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض فى العقل ان لا يتحقق العارض فى العقل بدون المعروض وقائما به كما فى العروض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأ له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا فى العقل اذ لا تمايز فى الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثانى ان البديهى لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا فى نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهى الواضح و بداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهى فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون فى حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف و يحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثانى الى التنبيه و يكون ما ذكر فى معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة فى مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك مسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد ومعنى المجرد معلوم قطعا ومنه

على ان الوجود طبيعة نوعية لاتختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ماسيأتى
ومنها انه لو تصور لارتسم فى النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع
مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع
من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة
كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لماسيجئ من ان زيادة الوجود على الماهية
انما هى فى الذهن فقط واما الجواب بانه يكفى لتصور الوجود وجود النفس كما يكفى
لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما اصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة
لايختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفى لتصور الوجود المطلق حصول الوجود
الخاص الذى هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه
عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لايعقل الابعد تعقل السلب المطلق
وهو نفى صرف لايعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف
على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق لوكان ذاتياله وهوممنوع ولو سلم فلانم ان النفى الصرف لايعقل ولو سلم
فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثانى ٧) المنقول عن
الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظى والجمهور على انه مفهوما واحدا
مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه فى الاعيان على مايعقل من كون الانسان وانما
الاختلاف فى الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية فى الواجب والممكن جميعا وعند
الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن فى الحقيقة واشتراكهما فى مفهوم
الكون اشتراك معروضين فى لازم خارجى غير مقوم وهو فى الممكن زائد على الماهية
عقلا وفى الواجب نفس الماهية بمعنى انه لاماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد
عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو
الكون فى الاعيان فوقع البحث فى ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا
(٣) انه فى الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور فى معرض
الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا فى الحادث جزمنا بان له مؤثرا
مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا عرضا اوجوهرا متحيزا وغير متحيز ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة
يكون الامر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل الثانى انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين
اقسامه ضرورة انه لامعنى لقسم الشئ الى بعض مايصدق هو عليه فقولنا الحيوان

٧ ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهى زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد فى الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقضا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر فى الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذلا تغاير الا بالاضافة متن

اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولوسلم فلايضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لاقائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان فى الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر اوعرض ومن الجوهر اما انسان اوغيره فان قيل على الوجهين الاولين لم لايجوز ان يكون الامر الباقى المقطوع به هو تحقق معنى من معانى لفظ الوجود لامفهوم له كلى وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين امافوارة واماباصرة لالبيان اقسام مفهوم كلى قلنا لانا نجدهذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد فى كونها واجبا اوممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولاخفاء فى ان شيئا من الوجوه لايدل على ذلك الثالث انه لولم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر فى الموجود والمعدوم لانا اذاقلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعانى اومعدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر و يفتقر الى ابطاله وهذا لايتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذعلى تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عماذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلولم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلى وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلولم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع له بلد قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لاخفاء فى ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك فى مفهوم لا وهو معنى العدم ولانعنى باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى الثانى ٩) اى يتنبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافى الماهية وذاتياتها (١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولايصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها (٢) افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها (٣) اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن

٩ صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها

متن

مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها (٤) اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون فى الاعيان ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلف (٥) الانفكاك فى التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما فى الخارج فظاهر واما فى الذهن فلانا لانعلم ان التصور هو الوجود فى العقل ولوسلم فبالدليل ولوسلم فتصور الشئ لايستلزم تعقل تصوره ولوسلم فيجوز ان يوجد فى الخارج ما لانعقله اصلا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هى هى من غير تصديق بثبوت الوجود العينى او الذهنى لها فاقترنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الكثيرين انا نتصور ماهية المثلث ونشك فى وجودها العينى والذهنى ويرد عليها الاعتراض بانه لايفيد المط لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولاندرك الوجود تصديقا وهذا لاينافى اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشئ هو المعقول من ذلك الشئ فبعضها يدل على ذلك فى الواجب والممكن جميعا وبعضها فى الممكن مطلقا او بعضها فى صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لايفيد الزيادة فى الواجب والممكن جميعا او على بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لوكان كذلك لزم محالا (١) كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ بيان استحالته (٢) تقدم الشئ بوجوده على وجوده وهو ضرورى الاستحالة لايحتاج الى ماذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل فى الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والاعاد الكلام فيه وتسلسل (٣) امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المفروضية وفاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثانى فلان الوجود محتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى الماهية لاغير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لانسلم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ الكلام على دليلها وعن الثانى بانا لانسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورى تقدمها بما هى علة به ان كانت بالوجود

٢ زيادته فى الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود عن الواجب ضرورة تقدم العلة نظرا الى احتياجه فى نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لايكون بالوجود كالثلثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية دون

فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما فى اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونهـا تلك الماهية من غير اعتبار وجودها اوعدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضرورى لكنه قديكون بالماهية من حيث هى لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لانسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لولم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصلاح فان الممكن مايحتاج الى الغير فى ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض فى المتن للامكان واقتصر على الاحتياج (قال فان قيل ٢) العمدة فى احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثانى وحاصل ماذكره الامام فى الجواب انه لم لايجوز ان يكون علة الوجود هى الماهية من حيث هى هى فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم المحقق فى مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود فى الخارج و بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه مالم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غيرمعتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل عن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى الماهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلايجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل و اذا حققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود و يمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لولم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التى قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود ضرورى اذ العقل مالم يلحظ للشئ وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لامعنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضرورى فان قيل فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات متن

الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات الثانى الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشئ مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فى الاعيان فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة

الى الواجب الثالث مبدأ الممكنات حينئذ اما الوجود وحده فيكون الشئ مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون كل وجود مبدأ لكل شئ ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان مجرد الكون تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون فمحال وان كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه

متن

والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما النزاع فى زيادة وجوده الخاص وماذكر من الوجوه لايدل عليها (قال فان قيل ٩) اشارة الى دليل آخر للامام لايندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يتبين من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها مايجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى وعلى هذا يتبين كثيرا من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة مختلفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضى اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتى بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه (قال متواطئا اومشككا ٧) اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق فى لازم واحد غير ذاتى سواء كانت مقوليته عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والشخص على الشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل فى مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولااولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر فى جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه فى العلة اقدم منه فى المعلول وفى الجواهر اولى منه فى العرض وفى العرض القار كالسواد اشد منه فى غير القار كالحركة بل هو فى الواجب اقدم واولى واشد منه فى الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها اوجزء ماهية لامتناع اختلافهما على ماسيأتى فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولايلزم من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب ووجودات الممكنات فى الحقيقة ليمتنع اختلافها فى العروض واللاعروض وفى المبدائية للممكنات وعدم المبدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابى وان

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها قلت ممنوع بل الوجودات مختلفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتى متن

٧ وهو الحق لكونه فى الواجب اولى واشد واقدم متن

سينا على ان مراده ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لا زم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيأ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى في المفهوم والتساوى في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اماكون اشتراك الوجود لفظيا اوكون الوجودات متساوية في اللوازم (قال فيزيد عليها ٨) دفع لماسبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطي محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطيء قد لايكون ذاتيا لما تحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك وجودا قيوما اى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لايستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اى في اثبات المقدمة الممنوعة لولم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الموجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلانسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لايقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلانسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لاينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها (قال وذهب الشيخ ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لولم يكن نفس الماهية وليس جزأ منها

والا شتراك لفظي لانه لو اراد فقيامه اما بالمعدوم فيتناقض او بالموجودية فيدور او بوجود آخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه و يتحقق في المحل مالا تحقق له او موجود فيتسلسل و اجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم باللاموجود وهو اظهر في التناقض قلنا بل بما لايعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيقارن احدهما فيعود المحذور قلنا القيام بها عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلاتسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان بالوجود تحقق الاشياء فيكون تحققه

بالا تفاق لكان زائدا عليهما فانما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ بالشئ فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لا كون له في نفسه لايكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلا نها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة الا ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهى بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولاستلزامه انحصار مالا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودالها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشئ لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه وكون مالا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل مالا ثبوت له في نفسه فتنتقل الكلام الى وجوده و يتسلسل لان التقدير ان وجود كل شئ زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اوردنا في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشئ بنقيضه و يثبت في المحل مالا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص

ناعت بالماهية لابحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هى هى لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هى هى مالا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزأ منها على ماقيل فغير مفيد لان المعروض كاف فى لزوم المحالات وان اريد مالايكون موجودا ولامعدوما لا بالعروض ولابغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع ولااشتباه قلنا المراد مالا يعتبر فيه الوجود ولاالعدم وان كان لاينفك عن احدهما فى الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف فى لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلى ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا اوزمانيا فتلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجى او ذهنى ويكون لها وجود ذهنى لابملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهنى لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفى الوجود الذهنى فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك فى عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثانى انا نختار ان الوجود موجود ولانم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع فى غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لامعنى له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب اومن غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان فى قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا فى العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولايلزم منه اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لاالمعدوم ولااللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولايلزم ايضا ان يتحقق فى المحل مالا تحقق له فى نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم

٨ الاخفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لاتكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع ﴿ ٧٠ ﴾ فى الوجود بمعنى الكون وايس

بل بحسب العقل فلايلزم الا تحققه فى العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع للمثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لابسواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لااسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضرورى فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا مخلص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو فى العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثانى بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتى من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لايخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ولفظ هستى فى الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لاتكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك فى الممكنات وفى الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح فى ان النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات واشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لايتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لايفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لايقبله العقل وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لايفيد سوى ان ليس للشئ هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهى البطلان فاذن لايظهر من كلام الفريقين ولايتصور من المصنف خلاف فى ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

نائبا عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف فى ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بان يكون للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لايبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولانزاع على الوجود

الذهنى سوى ان للمثبت ان يقول زائد فى العقل وعلى النافى ان يقول عقلا ارفى التعقل وليس له نفى التغاير (دون) العقلى والاشتراك المعنوى كما فى سائر المفهومات الكلية سيما المعية فان التعقل عندهم لايقتضى الوجود ولهذا

دون الماهية و الماهية دون الوجود لاعينا اى بحسب الذات و الهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث و بيان ان المراد الزيادة فى التصور او فى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين و يظهر ان القول يكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس و لا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة و مخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان فى العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لاتغاير ولا تمايز فى الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى اقتضائه الثبوت فى الجملة فلايتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفى الاشتراك المعنوى بان يعقل من الوجود معنى كلى مشترك بين الوجودات كما لاينفى تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لايقولوا الوجود امر زائد فى العقل والمعنى الكلى المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا و فى التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر و يدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على ان الوجود مشترك معنى و زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذى ذكرنا (قال هذا فى الممكن ٣) يعنى ان ماذكر من عدم تحقق الخلاف فى زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفى كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو فى الممكن واما فى الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به فى العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق و يعبرون عنه بالوجود البحت و بالوجود بشرط لا بمعنى انه لايقوم بماهية ولو فى العقل كما فى وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية فى تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو فى العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة

وبوجودها الخاص [illegible] كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ فى الماهية مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص محقق بنفسه قائم بذاته غنى فى التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجى غير مقوم ولايتصور هذا فى غير الوجود لان احتياجه فى التحقق الى الوجود ضرورى ومبنى هذا على ان الوجودات متخصصة متكثرة بانفسها مشتركة فى عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها اسام مخصوصة توهم ان تخصصها و تكثرها

بمجرد الاضافة الى المحال كما فى بياضات الملوح دش

امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لابالماهية غنى فى التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم وهذا لايوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والوجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتبارى محض وحين اعترض بانه لم لايجوز ان تكون تلك الماهية المخالفة لسائر الحقايق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لايجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود فى التحقق الى الوجود ضرورى وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لايتكثر ولايصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذلا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها لابمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركان فى الامكان والوجود الاانه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابى وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ماخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لااولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض وفى الممكن كالانسان

فيكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفى الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فى الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم فى زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذى هو حقيقة الواجب اذلا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم فى ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص فى التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك فغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضرورى لكن بحسب العقل دون الخارج لماتقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم

العام صور عقلية لاتحقق لها فى الاعيان فلايلزم للممكن وجودان ولافى الابيض بياضان متن (٣:٨)

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود ﴿ ٧٣ ﴾ وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص

مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ماصدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا بياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان (وقال ثم ان جماعة) قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة اومع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات فبواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس اوغيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز من شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود

موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا رمز الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافي تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس في الاعيان ما هو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر


الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأي اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى متن

القاذ ورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لاتحقق له الا فى الذهن ضرورى وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لاتحقق للعام الا فى ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه فى تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان فى مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لاتقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر فى نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به اوغير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لاعدم لاشر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لايعقل له ضد ولامثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو فى القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند الخاص لمشارك شيئا آخر فى الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشئ بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودى يعاقبه ولايجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولافصل لانه بسيط لاجزء له عينا ولاذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل فى الخارج ان كان التركب خارجيا وفى الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولااعم من الوجود اذ مامن شئ الاوله وجود وفى بعض المقدمات ضعف لايخفى ولوسلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعانى ولا انتاج عن الموجبتين فى الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لايوجب كونه الواجب مالم تتبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق يدفعه تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات

العقلية اى الامور التى يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا و يمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجى ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى من حيث لايحاذى بها امر فى الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها فى العقل وليس فى الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما فى الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام فى الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى فى قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لاينفك عن وجود عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحل وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له او كان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل فى حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا فى ثوانى المعقولات وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة ( قال وما اعجب حال الوجود ٩ ) يتعجب من اختلافات العقلاء فى احوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى انه جزئى او كلى فقيل جزئى حقيقى لاتعدد فيه اصلا وانما التعدد فى الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم فى انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم فى انه عرض او جوهر اوليس بعرض ولا جوهر لكونهما

٩ اطبقوا على انه بديهى لااعرف منه ثم اختلفوا فى انه جزئى اوكلى واجب او ممكن عرض اولا عرض ولا جوهر موجود اواعتبارى لاتحقق له فى الاعيان او واسطة وافراده عين الماهيات اوزائدة ولفظه مشترك او متواطئ او مشكك والله الهادى متن

من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفى كلام الامام مايشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض مالايتقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه فى تقومه ولايتصور استغناء شئ فى تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى محض لاتحقق له فى الاعيان اذلو وجد فاما ان يوجد بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلايكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه فى الوجود انه الوجود وفى غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء اوعرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ماذكر فى زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك فى وجودها جار بعينه فى وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك فى وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا ويتسلسل ونهد بذا بطلان ماذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانه بعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده فى الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولامخلص الا بان الوجود المقول على الوجه دائب اعتبار على ما مر وقيل الوجود ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة على ما سيأتى ومنها اختلافهم فى ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعرى اومتواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لاتفاوت فيه اصلا اومشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لاعلى السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود فى الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم بكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجاز بان لان الموجود من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازائه اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته ثم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان لكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فالذهنى على العينى واللفظى على الذهنى والخطى على اللفظى فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لاتختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ لاى لفظ عبر عن السماء فالموجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص وفى الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ

٢ بما اول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متأصل بكون الموجود به حقيقة الشئ والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم بكون الموجود به صورة الشئ والاخير ان مجاز بان بكون الموجود بهما اسم الشئ وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لايختلف فيها طرفان والاخريان وضعيان يختلف فى اولهما المدال فقط وفى آخرهما الطرفان جميعا

٧ على تحقق الذهنى بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له فى الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لاثبوت له وبانا نجد من المفهومات ماهو كلى يمتنع بكليته ﴿ ٧٧ ﴾ فى الخارج ومن القضايا حقيقية لايقتصر الحكم فيهما على

وضعيان يختلف فى الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا آخر كما فى الفارسية وغيرهما لا المدلول لان الصورة الذهنية لاتختلف باختلاف اللغات وتختلف فى الثانية اعنى دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لايختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات فى الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فاذا عتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمهما والعلم بها سوى حصول صورهما كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا احكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل فى الذهن صورة العالم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء مانعقله من الاعيان وللدلالة عليهما ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود فى الخارج كان المدلول هونفس الصورة عند من يقول بهما كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقضى به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة فى النفس فيعلم ثبوت الحكم لما فى الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب بترتب الحروف فى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال و يستدل ٧) كون العلم سيما العلم بمالاتحقق له فى الاعيان مقتضيا لثبوت امر فى الذهن ظاهر يجرى مجرى الضروريات فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهنى انكار للامر الضرورى واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على مالاتحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج فى الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات مالاتحقق لموضوعه فى الخارج والموجبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت فى الخارج فمحال او فى الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لايستلزم

الموجود فى الخارج واعترض بانه يكفى فى الايجاب تمييز الموضوع عند العقل وهومعنى التعقل فيرجع لكل الى ان الفهم والتعقل يقتضى الثبوت فى العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضرورى ولاتعقل الاضافة الى النفى الصرف بل لابد من ثبوت ما واذ ليس فى الخارج ففى العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم سيما ماليس من قبيل الذوات لايقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة

استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل اولاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت فى العقل اول المسئله متن

ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس فى الخارج لان كل ماهو فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج لانه قد لا يوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لاتحصر الاحكام فى الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه اوحادث اومركب من اجزاء لاتتجزا الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فالحكم على جميع الافراد لايكون الاباعتبار الوجود فى الذهن وفى المواقف ما يسعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك فى اصطلاح القوم واعترض بانا لانسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونتعقل امور الاوجود لها فى الخارج فتكون ثابتة فى الذهن لان تعقل الشئ انما يكون بحصوله فى العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول فى العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهنى والا لكان العلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب والجواب انه لابد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل اوعن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول اوعن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات فى الخارج تعين كونه فى الذهن فان قيل فى رد هذا الجواب ان المعقولات التى لاوجود لها فى الخارج لايلزم ان تكون موجودة فى الذهن لجواز ان تكون صورا قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ماسيأتى فى بحث الماهية وكالمثل المعلقة التى يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود سيما فى عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسيأتى فى آخر المقصد الرابع اوقائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات فى العقل الفعال وينبغى ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام المعدومات بالاجسام مما لايعقل ولما الكلام فى المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء فى امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال لانهو باتها اذلاهوية لها مع ان عامة الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه مع كون التعقل بحصول الصورة فى العاقل وترتسم الصورة فى القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود

الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢) لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشئ موجود في ذلك الشئ كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشئ انما يكون موجودا في ذلك الشئ اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فماهية الشئ اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي

---

٢ بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة و بانه لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه لان الموجود في الموجود في الشئ موجود فيه ورد بان ذلك في الوجود المتأصل فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لا صورها والحاصل في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار متن

٣ الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وخولف في الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت ٤

لیس بثابت فکذا المعدوم وکما انه لاواسطة بین الثابت والمنفی فکذا بین الموجود والمعدوم واما الشیئیة فتساوق الوجود بمعنی ان کل موجود شیٔ و بالعکس ولفظ المساوقة یستعمل عندهم فیما یعم الاتحاد فی المفهوم فیکون اللفظان مترادفین والمساواة فی الصدق فیکونان متباینین ولهم تردد فی اتحاد مفهوم الوجود والشیئیة بل ربما یدعی نفیه بناء علی ان قولنا السواد موجود یفید فائدة یعتد بها بخلاف قولنا السواد شیٔ فصار الحاصل ان کل مایمکن ان یعلم ان کان له تحقق فی الخارج او الذهن فموجود وثابت وشیٔ والا فمعدوم ومنفی ولاشیٔ واما المخالفون فمنهم من خالف فی نفی الواسطة والیه ذهب من اصحابنا امام الحرمین اولا والقاضی ومن المعتزلة ابوهاشم فقالوا المعلوم ان لم یکن له ثبوت ای فی الخارج لان مبنی الکلام علی نفی الوجود الذهنی والا فالمعلوم موجود فی الذهن قطعا فهو المعدوم وان کان له ثبوت فان کان باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود وان کان باعتبار التبعیة للغیر فهو الحال فهو واسطة بین الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لاتکون موجودة ولا معدومة مثل العالمیة والقادریة ونحو ذلک والمراد بالصفة مالا یعلم ولایخبر عنه بالاستقلال بل بتبعیة الغیر والذات بخلافها وهی لاتکون الا موجودة او معدومة بل لامعنی للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لایکون لها ذات فلا تکون موجودة ولا معدومة فلذا قید بالصفة واحترز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم فانها تکون معدومة لاحالا و بقولهم لاموجودة عن الصفات الوجودیة مثل السواد والبیاض و بقولهم ولامعدومة عن الصفات السلبیة قال الکاتبی وهذا الحد لایصح علی مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهریة من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتی الوجود والعدم قلنا انما تم هذا الاعتراض لوثبت ذلک من ابی هاشم والا فمن المعتزلة من لایقول بالحال ومنهم من یقول بها لاعلی هذا الوجه ثم قال واول من اثبت الحال ابوهاشم وفصل القول فیه بان الاعراض التی لاتکون مشروطة بالحیوة کالکون والرائحة لاتوجب لمن قامت به حالا ولاصفة الا الکون فانه یوجب لمحله الکائنیة وهی من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحیوة فانها توجب بمحالها احوالا کالعلم للعالمیة والقدرة للقادریة وزعم القاضی وامام الحرمین ان کل صفة فهی توجب للمحل حالا کالکون الکائنیة والسواد الاسودیة والعلم العالمیة ومنهم من خالف فی نفی کون المعدوم ثابتا وهم اکثر المعتزلة حیث زعموا ان المعلوم ان کان له کون فی الاعیان فموجود والا فمعدوم فلاواسطة بینهما و باعتبار اخر المعلوم ان کان له تحقق فی نفسه وتقرر مثبت والا فنفی وکل ماله کون فی الاعیان فله تقرر فی نفسه من غیر عکس فیکون الموجود اخص من الثابت وکل مالاتقرر له فی نفسه لاکون له فی الاعیان ولیس کل مالاکون له لاتقرر له فیکون المنفی اخص من المعدوم فیکون بعض المعدوم لامنفیا

۴ والنفی والموجود اخص من الثابت والمنفی من المعدوم فالمعدوم قدیکون ثابتا ولاواسطة بینه و بین الموجود وقال بعضهم ان کان له کون فی الاعیان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعیة وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق فی نفسه فثابت اولا فنفی فالمعدوم ثابت بینه و بین الموجود واسطة متن

ضرورة فانه لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك ولا يتصور بينهما واسطة متن
٧ بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي ﴿ ٨١ ﴾ المقدورية لان الذات ازلية والوجود محال لا يتعلق به قدرة الثاني

ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ماصرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لايقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم (قال لنا في المقامين ٤) اى في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لايعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من المنفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لامشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا ووجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فثانيا بالحجة على ماسيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لايستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لايتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلاعلة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لايقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود

ان العدم صفة نفي فيقتضي نفي الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي (١١) والثاني ان اريد (ل) صفة منفية والثالث بان الواجب مايستغني عن الغير في وجوده لاثبوته والرابع بمنع تناهي مازيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه ٦

اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والالزم
اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لاتكون بحسب الخارج الامعدومة
اذ الماهية من حيث هي هي انما هي فى التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لوسلم زيادة
اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نم نفى استحالة التسلسل فى الثابتات
وانما قام الدليل عليه فى الموجودات وعن الثانى بانا لانم استحالة اتصاف المعدوم
الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير
الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت
فى الخارج وهذا ماذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو
تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية
وتقوم بها ولم يتصور ذلك فى النفى الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل
الوجود و يجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها
والالكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثانى ان المعدوم متصف بالعدم الذى
هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود الذى هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما
ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفى صفة هى نفى فى نفسه
وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفى فلانم ان كل معدوم متصف بصفة النفى
وانما يلزم لوكان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى
هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شئ وسلبه كالا تحيز واللا حدوث
مثلا فظاهر ان المتصف به لايلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات
السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم
بالصفات الوجودية الثالث لوكانت الذوات ثابتة فى العدم وعندكم ان ثبوتها ليس
من غيرها كانت واجبة اذلا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد
الواجب وتقريرهم انها لوكانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن
فيكون محدثا مسبوقا بالنفى فتكون الذوات من حيث هى مسبوقة بالنفى وهو مع ابتنائه
على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون
الوجود بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغنى
عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته الذى هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة فى العدم غير
متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذى خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون
الكل اكثر من القدر الذى بقى على العدم بقدر متناه وهو القدر الذى دخل فى الوجود
فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لانم ان الزائد على الغير
بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية

٦ و بين الكل ضعيف
والخامس بان عدم
كونه نفيا صرفا لا
يستلزم كونه اثباتا
صرفا بل قد وقد فلا
يصدق الا بعض
المعدوم ثابت فلا يلزم
ثبوت المنفى فان قيل
المراد انه لو كان اعم
لكان متميزا عن الخاص
فيكون ثابتا الزاما
قلنا فيلغو اكثر المقدمات
متن

على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هى اقل من الكل قطعا فينقطع عند
التطبيق فيتناهى و يلزم تناهى الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان
القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لاتباين لظهور
التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفى ولا شئ من المنفى بثابت
فلا شئ من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام
والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه
الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر
هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر فى بعضها النسب فيما بين العدم
والنفى ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفى انتظم قياس
هكذا كل نفى عدم و كل عدم ثابت فكل نفى ثابت وهو مح واجيب عنه بعبارات
محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما
يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة و بعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر
كاف فى الفرق و ح لايصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفى ثابتا وزعم صاحب
المواقف ان الاستدلال الزامى تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفى
وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفى
فيكون ثابتا ضرورة ان ماصدق عليه الوصف الثبوتى فهو ثابت ولا خفاء فى ان
الجواب المذكور لايتأتى على هذا التقدير فمن اورده لم يتفطن بمراد المستدل وكون
كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث
الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفى ان يقال لو لم يكن
المعدوم والمنفى واحدا لكان المنفى متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لاتعلق لهذا
الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفى مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا
و ليت شعرى كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما
لكونه ثابتا مع قيام التميز فى الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت
المعدوم فاى حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه ثبوت المنفى وهلاقال
من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفى لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات
المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذى هو المعدوم المطلق
ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان
المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم
ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف و بالثانى الوصف لكان لغوا ومما
يجب التنبيه له ان المراد بالاعم فى تقرير الامام مايشمل العموم المطلق والعموم من وجه

ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق و بين الملازمة انه صادق
على كل منفي (قال تمسك المخالف ٦) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما
فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور
واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذلك والاشارة
تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل
ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة
والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما
يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لانم كون
الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به
في العقل ثم لاخفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم
في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها
منفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزئبق من المركبات الخيالية متميز
وممكن مع انها ليست ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول
وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع
تميزها ليست ثابتة في العدم اذلا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود
لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت
في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم اولا موجودا ولا معدوما
ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين
يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد
المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه
سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه
يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه
سوادا وهو محال والجواب انا لانم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا
عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير
كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه علة للوجود [illegible]
فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم [illegible] كون السواد سوادا
وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد [illegible] السواد [illegible] سواد المعدوم سوادا
[illegible] وان اريد العدول اي السواد [illegible] لاسواد فلا [illegible]
وانما [illegible] وكان [illegible] تقرر في [illegible] ذلك الماهية هو ما هو
مع قطع النظر عن كل ما عداه لا بما كان او [illegible] فيكون السواد سوادا [illegible]

العقلية والاشارة الى
النفي الصرف محال
الثاني انه ممكن وكل
ممكن ثابت لان الامكان
ثبوتي قلنا كل من التميز
والامكان عقلي يكفيه
ثبوت التميز والممكن
في الذهن ولو اقتضيا
الثبوت عينا لزم ثبوت
الممتنعات لتميزها
والمركبات الخياليات
لتميزها وامكانها
الثالث ان معنى ثبوت
المعدوم ان السواد
المعدوم مثلا سواد
في نفسه اذلو كان ذلك
بالغير لزم ارتفاعه
بارتفاع الغير فلا يبقى
السواد الموجود
سوادا ح قلنا لم لا يجوز اذكما
ترتفع سواديته ترتفع
وجوده فان قيل فلا
يكون السواد سوادا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قيل السواد سواد
[illegible]
[illegible]
[illegible]

غيره او لم يوجد قلنا لايلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشئ لايوجب انتفاء ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفائه (قال هذا في الشيئية ٩) يعني ان ماذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولانزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا لايقال الاستعمال المجازى بل الحقيق وماذكره ابو الحسين البصرى والصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لايقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسيأتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لمايصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذى لاقائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لماليس بمستحيل موجودا كان اومعدوما وما نقل عن ابى العباس الناشى انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لاتقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ماذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلابد من الرجوع الى امر آخر من نقل اوكثرة استعمال او مبادرة فهم اونحو ذلك (قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولامعدوم والا لاتصف بنقيضه اى بمايصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لايرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلايكون احدهما ولايخفى مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفى ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ماذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو انه لاماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا

او غيرهذلك فلغوى والمرجع الى النقل والاستعمال متن ٨ تسلسل ولامعدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لايرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لوكان الوجود عدما اوالموجود معدوما الثانى الكلى ليس بموجود والا لكان مشخصا ولامعدوم والا لما كان جزأ للموجود وكذا حال كل جنس اوفصل مع نوعه على انه لووجد يلزم في الاعراض قيام العرض بالعرض فلماتركب في الخارج اذليس هنا شئ هو انسان واخر خصوصية زيد ولافى السواد شئ هولون وآخر قابض للبصر وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شئ وانما التمايز في الذهن فثبت فيه الكلى والجنس من

تجار انه معدوم واتصاف الشئ بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطأة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلانسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لاحيوان هو السواد او البياض وسائر مايقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الحاص كوجود الواجب ووجود الانسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلايدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثانى ان الكلى الذى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولامعدوم والا لما كان جزأ من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولامعدوم لكونه جزأ من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية السواد ليس بمعدوم لماذكر ولاموجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اى اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لايكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والنعت لايلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لايكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشئ بمعنى كونه داخلا فى قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لايقتضى كون ذلك الشئ عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الاترى ان الحيوان محمول على الانسان مقول له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ماذكرنا اشار فى المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل فى شئ ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه رعاثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو انليس فى الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولابين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع اظهور ان ليس فى الخارج شئ هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد مركب منهما زيد وكذا ليس فى الخارج شئ هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ماعرمن التفصيل قيام العرض بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلايلزم منه الا كون الكلى او الجنس موجودا فى الذهن ولااستحالة فيه وانا العجب

منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللا موجود الذي هو نقيض الموجود و يمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ٣) اعترض الامام على قولهم لاتمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولاعبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولاحكم فيه تعتبر مطابقته ولامطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ماسيحقق في بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان بالحال ٤) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت مخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابه الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا و يتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزأ من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ماذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها مابه الاشتراك ومابه الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها و يتسلسل ولايتعين حال للكلية وآخر للجزئية اوحال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ماذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لانسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وماقيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ماسيجيء واما ماذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لااول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لانجوزه في الموجودات و به يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض

٣ لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج متن

٤ فان الاحوال متماثلة في الثبوت مخالفة في الخصوصيات فيزيد ثبوتها و يتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى احوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لاتقبل التماثل والاختلاف فلا يزيد ثبوتها ليتسلسل ولا يكون شيء منها كليا وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع في الموجود دون الثابت قلنا قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل سيجيء متن

بالحال ان الاحوال مخالفة بخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها حالا ومابه المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لامعنى الحال الا مالايكون موجودا ولامعدوما وهو صفة سلبية فلايكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولامعدوم فان ذا الحال تشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لاتدرك بالانفراد والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اوليس (قال الثالث ٣) اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والاحتياج الى ايجاد له يحتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولامعدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لايقال ايجاد الايجاد عينه لا نا نقول مثل هذا لايصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو ايجاد والجواب الاختيار انه معدوم ولانسلم لزوم ان لايكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لاتنافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج (قال ولهم ٧) اي للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لاتأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لاتباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لافي الحقيقة والالصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل مالو وجد كان صانع العالم

ثم الايجاد ليس بموجود والااحتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لايستلزم عدم الحمل فزيد اعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم (متن ٧) على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة في العدم غير متناهية ولاتأثير للمؤثر فيها ولاتباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالحيوة والقدرة والعلم مع الشك في وجوده

متن

فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان الشريك البارى ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان للمعدوم صفة (قال واختلافهم ٢) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية فالاكثر الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوى في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذى هو الذات المطلقة والمعروض الذى هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتى الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهرية الا التحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هى صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصرى ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان هى الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم

٢ في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن او صفه بالجسمية متن

بالاحوال الى غير ذلك متن

في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور و اثبته ابو الحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم و القادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانهما لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى مايعود الى الجملة اعني مجموع مايتركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بهما كالعلم والقدرة والى مايعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى مايتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه و بين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني و هو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولاحصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض مايتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قدقام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لاتحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلاتكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انهما ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتناء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب الى الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود و الثاني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لا تصاف الموجود بها وجد فرض العقل اولم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لاموجودة ولا معدومة متن

٢ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والايجاب بل العدم و الملكة اذا لعدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية

التي لايتصور عروض الوجود لها لاموجودة ولامعدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما متن (وارتفاعها)

وارتفاعها عدما ومنها مالايتصور عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لاموجودة ولامعدومة بمعنى انها ليست متحققة ولامن شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق انهذا الظن لايغنى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لوكان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لايطلق عليه اصلا كماذكره صاحب التلخيص لاعم على ماقرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لايعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حدا لعدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافى ماذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لابالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذى يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس ٢) قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج اوليست للعدمات او المعدومات هوية عينية متمايزة فضرورى لايتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافى وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذى وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهنى ام لاذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهنى فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اى بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ماهو رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهنى فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لمالها من الثبوت الذهنى وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض لنفسه ٣) لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز

٢ للاعدام تمايز في العقل اختصاص من عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر متن

٣ بان يعقل فيغفل عنه فيكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق واللاممكن التصور متن

ح يكون للموجودات الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لاينافى الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان تصور العدم المطلق الذى هو نفى الكون فى الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ماهو عدم فى نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله فى الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعنى ماليس له ثبوت فى الخارج ولاصورة فى العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه فى الجملة فان قيل ما لايكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لاثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لاثابت بل من جهة انه متصور ثابت فى العقل وامتناع الحكم من جهة انه لاثابت فى نفسه و بحسب مفهومه ولاتناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشئ مشروط بتصوره بوجه ما وهى انه لو صح ذلك لصدق قولنا لاشئ مما لاتى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه المسألة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه فى الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لايصح الحكم عليه مادام مجهولا مطلقا وهى لاتناقض المطلقة وهو مدفوع باذنى امر وهو ان نريد انتفاء الشرط بالدوام اى مايكون مجهولا مطلقا دائما لايصح الحكم عليه دائما او بعبير امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشئ مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لايمكن الحكم على مالايمكن تصوره اصلا لا الحكم بعدم الامكان حكم و بالجملة فالشبهة مما يورد فى موارد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم ومالايتصور اصلا ليس كذا الى غير ذلك فينبغى ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع فى امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا بحكم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم ونحو ذلك ونحو ذلك فى بيان بطلان قولنا لاشئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشئ ومكن اولاممكن و بالجملة فاما ان اواس ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه مع ظهور وهو انا لانم صدق شئ من هذه

القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شئ واحد وههنا كالاسلب لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا ينبه القوم بطريق الترديد على ماذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعنى انله ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود اومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق النقيضين فى نفس الامر فيكون النقيضان موجودين فى العقل وان كان احدهما عبارة عما لاوجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعى ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت فى الذهن وغيرثابت فيه فيكون اللاثابت فى الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا فى تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثانى قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت فى الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعى ان يكونا للمتمازين هويتان عند العقل ولاهوية للاثابت فى العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها فى العقل ولاتناقض فى شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطة (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٩) كما فى قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما فى قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان او المكان وفى الاعيان او الاذهان والجزء قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما فلذا قلنا ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك والقطع بان هذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود وللقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد فى الوجود الخارجى فرب موجبة لاوجود لطرفيها فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك البارى ممتنع والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فى البعض

٨ لا حجر فى تصورات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغيرثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور ويحكم بالتمايز منها فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت فى العقل كالهوية واللاهوية متن

٩ وقد يقع رابطة ولابد فى حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد متن

وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لايتصور التغاير فى المفهوم مع الاتحاد فى الوجود الذهنى اذ لامعنى للوجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه مايصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما فى القضايا المعتبرة فى العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج اوذهنيا كما فى القضايا الذهنية على ماقالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذى يقال له المثلث هو بعينه الذى يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط فى الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاشئ من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم فى الاحكام من الموجبة المعنى الذى ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب فى الذهنيات ان المعقول الاول الذى يصدق عليه فى الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد فى ذاته ووجوده العقلى وانما التعدد فى مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثوانى المعقولات فمعنى قولنا شريك البارى ممتنع ان مايصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فى الذهن انه ممتنع الوجود فى الخارج وعلى هذا فقس ( قال ولا يلزم فى حملهما على الماهية ٢ ) قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا فى حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو اومع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لايخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان اوعدما او غيرهما لكن لايلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجئ تقييده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شئ من ذلك وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشئ يستدعى تصوره وهو ثبوت ذهنى لكن لايلزم اعتباره فى الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت اومفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة فى الذهن موجودة حتى لوكان المحمول هو الثبوت الذهنى اونفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهنى ( قال ولايشترط ٩ )

٢ اعتبار الوجود او العدم فيها ليلغو او يتناقض كما ان فى حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجئ ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهنى وان كان لازما منه

٩ فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذقد لايوجد فيها الطرفان ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان اذقد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما فى نفس الامر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما فى العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق ممن لايعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لايسمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه

يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا
وان كان غالب استعمال الصدق والكذب فى الاقوال خاصة وليست صحة الحكم
بمطابقته لما فى الاعيان اذقد لايتحقق طرفا الحكم فى الخارج كما فى الحكم بالامور الذهنية
على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع
النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولايكفى المطابقة لما فى الاذهان لانه
قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر فى صحة
الحكم مطابقته لما فى نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك
والمخبر ومعناه مايفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه اوليس كذا اى فى حد ذاته
و بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الشان والشئ و بالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لاذات له ولا شيئية
فى الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع
الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية
تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة
يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان
نسبة ايجابية اوسلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
بحجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك
والمخبر هى المراد بالواقع وما فى نفس الامر و بالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما
فى الاعيان على ما مرّ فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيدا وعمروا وغيرهما بين ذينك المعنيين
يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها فى الايجاب والسلب ولما لم
تتصور للنسبة المسماة بالواقع وما فى نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا
بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
مرتسمة فى جوهر مجرد ازلى يسمى بالعقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر
بما فى العقل الفعال و يستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها فى الثبوت الذهنى
منها ما هو مطابق لما فى نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير
مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما فى الذهن
ولان من الاحكام ما هو ازلى لايلحقه تغير اصلا ولاخروج من قوة الى فعل ولا يتعلق
بوضع او زمان اومكان مع ان المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم
ان يكون ذلك المتعلق الخارجى مرتسما فى مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس

هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل الفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب و يابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته و يعتقد انتفاءه على ما هو رأى المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه واو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل و يمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٣) وهي لفظة مشتقة من ماهو ولهذا قالوا ماهية الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بماهو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشئ هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشئ هو هو و يشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشئ موجودا لا ما به يكون الشئ ذلك الشئ فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا او لا فاعلا و بالجملة فبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجئ بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء و حقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد (قال وتغاير عوارضها ٤) اي ماهية الشئ وحقيقته مغاير لجميع عوارضها

٣ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشئ ما به يجاب عن السؤال بما هو و يفسره بما به الشئ هو هو ولا ينتقض بالفاعل اذ به وجود الشئ لا هو وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية متن

٤ اللازمة والمفارقة وتقابلها بل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والا فهي من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج او هي زوج او فرد قلنا ليست من حيث هي هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج او ليست بفرد ولا هذا ولا ذاك متن

اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشى للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى فى نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفى النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقابل تلك الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هى هى كما يقال الاربعة من حيث هى هى زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضيا تها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاحمل الذاتيات فالاربعة من حيث هى هى ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض فقيل الاربعة من حيث هى هى زوج اوليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هى بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هى من حيث هى زوج اوليست بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح فى مثل قولنا الاربعة من حيث هى زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فما ذكر فى المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنه البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفى النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال فى المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هى هى (ا) اولا (ا) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك اى ليست من حيث هى (ا) ولا لا (ا) بتقديم الحيثية لما مر ولا يخفى ما فى لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (ا) ليست من المعدولة فى شئ وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد وبصير اى لا اعمى واعمى اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفى قوله تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقديره ان الانسانية التى فى زيد ان كانت هى التى فى عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد فى آن واحد فى مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب

الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص فى امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الاعم ان يكون كذلك (قال المبحث الثانى الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا خفاء فى وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء فى امتناع وجودها فى الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفى الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق فى بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة فى الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى فى نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده فى الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود فى الذهن قلنا هى شبهة المجهول المطلق وقد سبقت (قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد فى الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلى ابدى قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتى من ان كل مجرد ازلى وكل ازلى ابدى ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شئ لا الماهية بشرط لا شئ وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود

٨ شئ وتسمى المخلوطة ولا خفاء فى وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شئ وتسمى المجردة ولا توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون فى الذهن مما يلحقها فى نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها او يعتبرها مجردة عن جميع ما عداها حتى عن الكون فى الذهن لا يقتضى تجردها وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها فى الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك

من

٧ من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع فى علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن من

او بجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ماعليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبرعنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لايتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولاتختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجيء صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التى في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء ٩) لاخفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعنى المأخوذة لابشرط شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشرط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافى انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافى الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافى في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزأ من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فاذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد

٩ وهى اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها في الخارج لاجزأ منها اذ لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك في الذهن فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء كلى طبيعى فيمتنع وجوده العينى ضرورة استلزامه التشخص المنافى للكلية قلنا لابل الكلى الطبيعى هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية وماينقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذى هو المأخوذ لا بشرط شيء موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ماصدق هو عليه موجود متى

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزيد عليها كل مايقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزم اتحاد الموضوع ﴿ ١٠٠ ﴾ والمحمول في الوجود وقد تؤخذلابه الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقالية على مختلفات الحقايق غير محصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت محصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزأ له واما يقال له الجزء لما يقع جزأ من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الانسان واما في الخارج فتأخر

و محمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلى طبيعي ولاشئ من الكلى بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد المأخوذ لابشرط شئ كلى طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلايمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلى الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضية تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقداشتهر فيمابينهم ان الكلى الطبيعي موجود في الخارج قلنامعناه ان معروض الكلى الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ماصدق عليه الكلى الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلى العقلي (قال وذكر ابن سينا ٢) ماذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ وبشرط لاشئ ولابالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولايكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء و يمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذلابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لايقارنه و يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون معناها محتملا لمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما تحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذى قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون محصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولايقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ لابشرط ان يكون معه شئ من حيث يحتمل ان يكون انسانا اوفرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا و يقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلايكون جزأ له لان الجزء لايحمل على الكل بالمواطأة

ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شئ اتحد وغيره منه (المؤلف)

لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله ويصيره هوهو بعينه هذا ماذكره ابوعلى فى الشفاء ولخصه المحقق فى شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط انيكون وحده هو انلايقارنه شئ اصلا زائدا كان اوغير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزأ اومنضما الى ماهو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو انلايدخل فيه غيره على ماصرح به ابوعلى فى بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلاشرط شئ وصرح آخرا بانه مأخوذ بشرط شئ ومبناه على مامر من كون الاول اعم من الثانى (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعل عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شئ تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شئ اذا اعتبر بحسب التغاير بينه و بين مايقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شئ (٤) انه كما ان الجنس يحتمل انيكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل انيكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثانى محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليهما (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت فى الاول بشرط لا وفى الثانى لابشرط وقد يقال ان هذه المعانى انما اعتبرت فى الصور العقلية من المفهومات الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلى ضرورى كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجى واما التقدم بالوجود الخارجى فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان فى الوجود العقلى كذلك مبدأه الذى هو البدن يتقدمه فى الوجود الخارجى حتى لولم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا فى العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته فى ان المأخوذ بشرط انيكون وحده هو الجزء الموجود فى الخارج وان المأخوذ

لابشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزأ من حدها اورد هذا الكلام فى كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ماعداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لاشئ ولايوجد الا فى الاذهان وقد توجد الماهية لابشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره فى شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة و يلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما فى المركب العقلى فلانه لولم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لايتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى مالاجزء له اصلا انما يلزم فى العدد الذى هو العارض واما فى معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذى هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية و يلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لايثبت المدعى واما الثانى فلان معنى المركب العقلى ان لايكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لايستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك فى اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال و يدل على التركيب ٧) يعنى اذا اشتركت الماهيتان فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى دل ذلك على تركب كل من الماهيتين بما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا فى ذاتى مع الاختلاف فى عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى المشترك لايكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف فى لوازمها فيكون جزأ وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن اتى المقدمات وان اريد ماليس بعرضى جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتى الاخر او بلوازم الماهية فلايلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتى او بلوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما فى الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احداهما كما ذكرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف

٣ الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة فلا بد من انتهائهما الى البسيطة متن

٧ الاشتراك فى ذاتى مع الاختلاف فى ذاتى او شئ من لوازم الماهية لا مجرد الاشتراك او الاختلاف فى ذاتى متن

فى العوارض الثبوتية او السلبية اومجرد الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك فى العوارض فلايستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهما و يستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما فى اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيات المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين فى العوارض كالوحدة والنقطة فى العرضية والامكان ونحو ذلك ( قال وقد يعتبر ٣ ) البساطة والتركب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لايصدقان على شئ اصلا ولا يرتفعان لكونهما فى قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزأ منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء فى الجملة وهو معنى المركب الحقيقى وان كان فى نفسه من قبيل الاضافة و بين البسيط الحقيقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لايتركب منه شئ كالواجب و بالعكس فى مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان و بين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقياس الى جزئه و بالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولاينعكس لجواز ان لاتعتبر فى الحقيقى الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافى وذكر فى التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب الاضافى اخص مطلقا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولاينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثانى فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لايعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد لايكون بسيطا اضافيا بان لايعتبر جزأ من شئ اصلا فاقول بان المركب الحقيقى قد لايكون اضافيا مع ان له جزأ البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة معانه لايلزم ان يكون جزأ من شئ فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا ( قال ولابد من تقدم الجزء ٨ ) يعنى ان جزء الشئ يتقدمه وجودا وعدما فى الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شئ ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا فى العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت فى الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شئ منهما و يتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهية لايتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها و يمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وعلى الثانى الاستغناء عن الوسط فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب

٣ التركب والبساطة متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه و بين المركبين مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة وعموم مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب بالعكس فاسد متن

٨ ذهنا و خارجا فيلزمه الاستغناء عن الوسط فى التصديق والواسطة فى الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقة والاخريان اضافيتان متن

كالجدار للبيت واللون للسواد لايفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لاتصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهى ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولوية اعنى اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط اوغير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط بجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة بجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوى زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ماهو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لايتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ماذكر فالعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ماصرح به الامام ومبناه على ماتقرر عندهم من وجود الكلى الطبيعي لكونه جزأ من الاشخاص واذقد بينا بطلان ذلك فالاول ابتناؤها على ماذكرنا من ان الجزء اى مايعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا اوفصلا لكونه مأخوذا لابشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لاتكون شاملة بناء على ان من الاجزاء مالاتقدم له في الخارج كلونية السواد اوفي الذهن كالهيولى والصورة اوالاجزاء التي لاتتجزى اذاجوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قديكون حقيقيا٩ ) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض احدها الى البعض ضروري للقطع بانه لايحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قديكون من جانب واحد كالمركب من البسائط له صورة وممايقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة محتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة

٩ فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المقدمة باجزائه المادية وكالجنس الذى هو امر مبهم لايحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليته والاولاتمايز في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص ايضا فزيد هو الانسان والحيوان الناطق وانما التمايز في العقل من جهة انه يحصل من الشئ صور متعددة باعتبارات مختلفة متن

انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس و يقررها و يعينها و يقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اي يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات بتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو و بكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا و بماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص

٩ المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار متن

الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن امرا واحدا في الحقيقة ور بما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان ار يد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لاتحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا ذلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد في نفس الامر وسمو فها واما في مثل التريا ق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبل الاعراض وان المركب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٩) اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينهما تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل مايصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض مايصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما مختلفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المختلفة الى ماتكون للشيء مع ماعرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى مايكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى مالا تكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وايضا الاجزاء اماوجودية كالنفس والبدن للانسان اوعدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان اومختلطة من الوجودي والعدمي كالسانية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اماحقيقية كما في الانسان من النفس والبدن اواضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته اوممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب الخاص (قال المبحث الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان الوجود

متماثلة او مختلفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية او اضافية او ممتزجة متن

٦ الماهيات مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه الاول ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى وجودها الثاني لا يعقل التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر [illegible] عند اقتضاء الوجود لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الدليل بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود

الممكن بالفاعل اختلفوا فى ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت اومركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات المجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى من ان علة الاحتياج هى الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فتنافى البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لايعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت اومركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها فى نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هى الامكان وهذا المعنى كاف فى الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر فى الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لايقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق فى مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثانى ان الفاعل لابد ان يؤثر فى الماهية وبجعلها تلك الماهية فى الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند اقترانها بالوجود من الفاعل لايجوز ان يكون حاصلة فى الخارج بكمالها بل لابد ان يبقى شئ منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لاتقرر للماهية فى الخارج بذاتها لما سبق فى بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولامعنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثانى انه لايدل الا على ان ماهية المعلول لاتكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لاينافى كونها متقررة فى نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية فى نفسها تلك الماهية فى الخارج فلم يسبق مايدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لاتفيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لانزاع فى ان للعلة جعلا وتأثيرا فى الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض فى المركب خاصة وكل من الامور الاربعة

ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لافيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا اوالوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا ٢) احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لوكان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لايكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولانسلم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لاانسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لايبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على مايصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولامعدومة ولاواحدة ولاكثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولاداخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ماذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منهما مايكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لوتصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها مايكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لوتصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولاخفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذلايعقل مركب لايحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت اومركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شئ وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يراد انه يعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون



م لوكانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا للازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم دون الماهية وكزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل

البسيط وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى (قال الفصل الثالث فى لواحق الوجود والماهية ٢) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث فى فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة فى فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين فى فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث فى فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحايف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقى من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٥) تعين الشئ وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ماعداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه و بين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق قولنا انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة و بين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهية مثلا فان كلا منها متشخص فى نفسه ومتميز عن غيره و يصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة و بالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها فى الجنس (قال المبحث الثانى التعين ٦) امر اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تعين ضرورة و ينقل الكلام اليه و يتسلسل فان قيل لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة فى الماهية ليحتاج فى التمايز الى تعين و هو ممنوع بل هى مخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يتشارك فى لفظ التعين اوفى عرضى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل موجود ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا فى حق الواجب محل نظر فلنخص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات العارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض فى الامور الموجودة فى الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد و بحسب الواقع فى الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث قال الثانى وقد يستدل اى على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ماقيل ان تميز الماهية بذاتها و بما لها من الفصول لا بهذا التعين

لصدقهما على الكلى دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التمايز فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة التشخصين ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة اوكان التميز كليا فبينهما عموم من وجه متن

٦ اعتبارى لوجهين الاول انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك فى الماهية واشتراك التعين لفظى او عرضى قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها ولا فاذا وجدت فى الخارج لزم التعين بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض فى الامور العينية ضرورى الثانى انه لو وجد لتوقف انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل

الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لا انهما يتحققان فيفتقر بان يلزم تميز سابق قلنا تقدم ٧

المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر متن ٨ بوجوه الاول انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض فانه اعتباري فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولاخفاء في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع ﴿١١٠﴾ شئ آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم فذلك الشئ هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضروري وانما الكلام في التشخص الثاني ان الطبيعة النوع الواحد لاتكثر بنفسها بل بما ينضاف اليها وهو المراد بالتشخص الثالث لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه فلا تعين لغيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدميا لكان عدما للاتعين مطلقا اولتعين آخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال واحد قلنا بعد المساعدة على ان العدمي عدم للشئ وان نقيضه ثبوتي

فان قيل لم لايجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق يلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تميز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لاغير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان تكون الشئ محتاجا اليه ولايكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين (قال احتج المخالف ٨) اى القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لاجزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامر اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شئ آخر نسميه التعين فيكون جزأ من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن لم لايجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لايلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لاتقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان

عدميا لكان عدما لما هو نقيضه فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق فلا يكون متميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه

ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما فلا حصر اوما صدقا عليه ولا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين (عدميا)

عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذلا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان مالاثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة و يعينها و يكثرها هى العوارض المشخصة ولانزاع فى وجودها على ماسبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا اولتعين اذ لايخرج عن النقيضين وذلك التعين اماعدمى اوثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لانم ان العدمى يلزم ان يكون عدما لامر مابل يكون معدوما فى الخارج على ماذكرنا من انه اعتبارى ولوسلم فلا نسلم ان نقيض العدمى وجودى كالعمى واللاعمى ولوسلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلاحصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ماصدق عليه فلانم ان كل ما يصدق عليه اللا تعين فهو عدمى ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تعين صادق على جميع الحقائق ولوسلم فلانم تماثل التعينات لم لا يجوز ان تكون متخالفة متشاركة فى عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لوكان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم ومايجرى مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة مالاينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق فى جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلايكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولاعدما لما لاينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق و بين ذلك العدم الذى هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشئ لامطلقا ولامتعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لولم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى هو ذلك التعين و هو لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولامعينا بذلك التعين ولااستحالة فى ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر ( قال خاتمة ٩ ) تصور الشئ بوجه ما وان كان كافيا فى الحكم عليه فى الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعى تصورات مخصوصة لابد منها فى صحة الحكم فلا بد فى تحقيق ان التعين وجودى او عدمى اعتبارى اوغير اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ

بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشئ لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر متن

٩ افراد النوع انما تمايز بعوارض مخصوصة ربما تنتهى الى ما يفيد الهذية والعدمى يطلق على المعدوم وعلى عدم امر ما وعلى مايدخل فى مفهومه العدم والوجودى بخلافه والحقيقى على ماهو ثابت فى نفس الامر من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتبارى بخلافه فبعد تلخيص المراد بالثبوتى والعدمى وان التشخص هو تلك العوارض اوما يحصل عندها من الهذية اوكون الفرد بحيث لايقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا متن

فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها او بعالها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات و اختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي العوارض الى مايفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون الالفاظ حتى ان العمى عدمي واللا عدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي مايكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجوده في العقل و اتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لايعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ماقال القاضي الارموي اذا قلنا الشئ انه وجودي لانعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود و عند قيامه بمعدوم لايكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والافالوجود والاسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو مالا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان و يقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلاخفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية و تميز الفرد عما عداه و عدم قبوله الشركة و كونه ليس غيره اولا يقبل الشركة عدمية ( قال البحث الثالث ٨) لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على مالا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج لا يوجد منه الافراد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لانعني لهذا مجموع شيء سوى ان العقل يعقل مفهوما كليا كالانسان ثم يعقل له وصفا كليا ... ومعلوم ... الموصوف بالوصف الكلية

٨ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه عنده قطعا و تعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان لدوران لا يفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر في فرد او الى المادة المخصصة بالاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فبينهما دور واجيب بان تعينهما بالاعراض لابتعينها قالوا ليكن تعين الماهية عامحصلا من السمات و تكثرها ادراك كثرها ...

لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص
و امتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها و قد يجاب بان المراد ان انضمام الكلى
الى الكلى وتقيده به لايستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل
الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق
والانسان الفاضل لايلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث
لا ينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلية فان قيل فعلى ماذكرتم يلزم
ان يكون ما ينضم الى الكلى وتفيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلى يفتقر الى
ماينضم اليه و يجعله جزئيا و يتسلسل قلنا ليس هنالك موجود هو الكلى وآخر ينضم
اليه و يجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض
صدق المفهوم على الكثيرين لايصلح ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل التشخص
يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء
من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن
الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك و انما قبول التعدد والاشتراك فى المفهوم
الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو
وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فتتعدد التعينات واعترض بان الدوران لايفيد العلية فيجوز ان يكون
الوجود ما معه التعين لاما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي
مع قطع النظر عن جميع ماعداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه فعند
الوجود لابد من ماهية واسباب فاعلية اومادية و بالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز
ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لايقتضى الاتعينا ما والكلام فى التعينات
المخصوصة فلا يثبت المطلوب مالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الخاص و ذهبت
الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما فى الواجب فينحصر
فى شخص والالزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص
الآخر وقد يستند الى غيرها ولايجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته
الى كل الافراد والتعينات على السواء ولاحالا فيه لان الحال فى الشخص لافتقاره اليه
يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لايصير هذا الشخص
الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وماذكرنا من
نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب و اوفق بكلامهم
والمراد بمحل التشخص معروضه فى الاعراض ومادته فى الاجسام و متعلقه فى النفوس
على ماذكروا من حدوث النفس بعد البدن و تعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها

الى ماهياتها فينحصر كل فى شخص لا الى مجرد الاضافة كتعقل الفلك الاول مثلا على
ماقيل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل و تعينه
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة مافيها من الاعراض فلا يرد
ماقيل ان غير المنفصل لاينحصر فيما يكون حالا فى الشخص اومحلا له لجواز ان يكون
حالا فى محله و لما اعترض بان المادة التى يستند اليها التشخص تكون متشخصة لامحالة
فتشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها اوللتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى
فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع و غير ذلك من
الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم
يمتنع على ماهو رأيهم فيما لايجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكيه واذا استند
التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلاتفتقر
الى فاعل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ماذكروا بعد تسليم مقدماته بان
تعين الاعراض الحالة التى فى المادة انماهو بتعين المادة على ماسيجئ فلو تعينت المادة بها كان
دورا واجيب بان تعين المادة انماهو بنفس الاعراض الحالة فى المادة المعينة بتعين ما لا بتعيناتها
الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور
ولاحصول التشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لايجوز
تكثر الماهية وتعين افرادها عالها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة
(قال المنهج الثانى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من لواحق الوجود
والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من
اوصاف الماهية المعقولة اولكونه فى مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ماجرت
العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر فى موضعه ان هل اما بسيطة
يطلب بها وجود الشئ فى نفسه اومركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب
المفهوم الى وجوده فى نفسه اووجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب
والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشئ او ربط الشئ بالشئ بواسطته قد يجب
كما فى قولنا البارى تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما فى قولنا
اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما فى قولنا الانسان
موجود او يوجد له الكتابة ولاخفاء فى حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته
لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود اوالربط بواسطته لكونه اعم من الايجابى
والسلبى وتصورات هذه المعانى ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب
الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود
او اقتضاؤه اواستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه اواستحالة

٩ وفيه مباحث متن

٧ هى معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة اذ حمل الوجود او الربط بواسطته قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتهما لفظى متن

الوجود والامكان جواز الوجود والعدم اوعدم ضرورتهما اوعدم اقتضاء شئ منهما ولهذا لايتحاشى عن ان يقال الواجب مايمتنع عدمه اوما لايمكن عدمه والممتنع مايجب عدمه اوما لايمكن وجوده والممكن مالايجب وجوده ولاعدمه اوما لايمتنع وجوده ولا عدمه ولوكان القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا ظاهرا او طهر هذه المفهومات الوجود لكونه تأكد الوجود الذى هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه مابالوجود والنزاع فى ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى اوعدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ومابه يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكا لاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود اوالعدم اوما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع (قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ٦) قديكون بالذات وقديكون بالغير لان ضرورة وجود الشئ اولاوجوده فى نفسه اوضرورة وجود شئ لشئ آخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتى والافغيرى وهو وان لم ينفك عن علة لكن قدينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقدينظر الى وقتاله كوجوب الانخساف للقمر فى وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه فى وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجود الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اى واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ماذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكاه يجعل بعض القضايا باخلوا

٦ والامكان ان كان بالنظر الى ذات الشئ فذاتى والا فغيرى اووضعى او وقتى اوغيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته اوممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود للشئ وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لاواجب الوجود لذاته متن

عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب و يمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يثبت له والمحققون على انه لافرق بين قولنا يوجد له ذاك و يثبت و يصدق عليه و يحمل و نحو ذلك الا بحسب العبارة وماذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد (قال والامكان ذاتي لاغير) اذ لو كان غيريا لكان الشئ في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لاضروري الوجود و العدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٧) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب و الامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب و يعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم و قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع و يعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي الامكان العامي فان العامة تفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشئ على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب و لهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب و بهذا يحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ماليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ماليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٨) بمعنى جواز وجود الشئ في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن و ذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشئ او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة يجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحقيقه انه ممكن في حال الوجود والعدم فكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود و يشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما

٧ او العدم فيعم الامكان الخاص و ضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل متن

٨ ومن اشترط فيه العدم في الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود في المستقبل في امكان العدم يشترط الوجود في الحال ولا لزم الجمع بين النقيضين متن

والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطريانه فى المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود فى الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى فى جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود فى الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم ويحدث

بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل (قال وعروض الامكان ٥) يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هى هى واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق فى نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأى من يثبت الواسطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلى المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا

٥ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقيسا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب او الامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما تعقلا لا تحققا متن

٧ يتشاركان فى اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتى وغير الذاتى من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المنافى للذاتى والاستدلال بان الذاتى لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة وبين الامكان والذاتيين انفصال حقيقى والانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع فى الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل والابد والحادث فى الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيرى لا ذاتى متن

وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما من الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم او لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تتكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بفرض مفهوما هو ثابت ومنفي فيجتمعان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل الممتنع بالغير انما هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان ( قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٢ ) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او تلفظ تسمى جهة

٢ فالثلاثة في نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل او التلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما في قولنا الباري واجب او موجود واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود يتعدد الاعتبار ويكون نسبة الثلاثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغير بينها بالامكان وكل ممكن الوجود والغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس متن

القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب
وحينئذ تصدق القضية اولم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح
قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا
الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى
الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة
لاستخراج النتايج وهى لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة فى نفس الامر بل
بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد فى ان المعتبر فى المادة هو الربط
الايجابى حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا
الانسان حيوان اوليس بحيوان او اعم من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة
فى قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع
والاظهر الاول ثم المحققون على ان فى كل قضية الوجود واللاوجود رابطة
والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء
كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب
وموجود فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع
ومعدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما اولايوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور
تعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب
او امتناع اوامكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب
والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ
الوجوب والامتناع غير بين فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن
الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية
وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن
الوجود لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٥) لاخفاء فى
ان امتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا
لوكان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى
ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله
الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة معا
وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء والقدم
والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب
التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل مايكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل ما تكرر نوعه
بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته

٥ كل مايوصف اى فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتبارى اذ لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشئ بالاشتقاق عينه وانما ذلك فى الاعتباريات فمعنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام فى البواقى

متن

٨ بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على العدم الثانى امكا

محمولا عليه بالمواطأة وتارة وصفا عارضا به محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها
فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم فلا يلزم
التسلسل وكذا البواقى قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة
واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون
المواطأة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى
انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير
ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم لا يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان يعتبر
العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج وقدره
فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود
والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة عندكم
اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب اوامكان وقدم اوحدوث
فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود له وحدة
موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور
مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة
من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين
وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود
وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط وكذا امكان
الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب
والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبياض
الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود
حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث
فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب
لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فى الخارج
كما فى قولنا زيد اعمى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له
فى الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل
على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم
والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان

الواجب لان الوصف
لاحتياجه الى
الموصوف ممكن
والممكن نظرا الى
نفسه جائز الزوال
وايضا اذا كان مابه
واجبية الشئ ممكنا
فهو اولى الثالث تقدم
الشئ على نفسه
والتسلسل ضرورة
تقدم المقتضى بالوجوب
الرابع سبق وجود
الممكن على امكانه
ضرورة تقدم
المعروض على العارض
الخامس قيام الصفة
الموجودة بالمعدوم
او بغير موصوفها
ضرورة ان امكان
الشئ لكونه ذاتيا
يكون قبل وجوده
ولا بد له من محل
السادس الانقلاب
ضرورة ان الامكان
نسبة بين الممكن
ووجوده فلو وجد
لتأخر عنهما فيكون
الممكن مثله واجبا
او ممتنعا وفى اكثر
الوجوه للجدال مجال
متن

(مفهوم)

مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لاينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف ومايكون واجبيته لامر ممكن لايكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز لزوال في نفسه وانما يكون كذلك لولم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولامعنى للواجب الامايكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلامنها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لاوصفه فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولاخفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لمامر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لابوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلايلزم الاتقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي مايكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا اوممتنعا و بعده يصير ممكنا وهومعنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا او يلزم المحال

ه بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لشبائه ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لاعدم محض الثاني ارتفاع ﴿١٢٢﴾ النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قديكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء لاخلوهما عن الوجود والثبوت كما في القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان امكانه لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قديكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع

قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية ( قال احتج المخالف ه ) قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لشبائه ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لايصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لاينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لانعني بالموجود والوجودي مايكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وماذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لايصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لاتصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ماصدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع

فالامكان عدمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان (ومحمول) ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف وكذا ٦

٦ في الوجوب فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبي متن

وعمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لاتحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لايكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان مالاتحقق له الا باعتبار العقل لايقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب انالانسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول ممالاتحقق له الافي العقل و يكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لاتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشئ واجب اوممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شئ وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لاامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لاان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لاامكان له انه لايصدق عليه ذلك الوصف كما صدق العدم والامتناع فان بنى ذلك على انه لاتمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه فما لايكون ثابتا في نفسه لايكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشئ في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشئ والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لاموجود واجتماع النقضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشئ بعضها ثبوتية و بعضها سلبية (قال المبحث الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لايترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جد اقد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن مالايقتضي ذاته وجوده ولاعدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لالذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لايكون لذاته ولالامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا ممايظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لايتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه و بين قولنا الواحد نصف الاثنين لاينافي البداهة على ما سبق واما ماذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيهما مايقتضي ذلك وان قدرة القادر

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح متن

قد تتعلق بالفعل اوالترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلامرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لانقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها فى الجملة لم يقل احدممن يعتدبه بوقوع الممكن بلاسبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينافى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولابد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلابد منهوالجواب ان الترجح مع الوجود لاقبله اذلا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور فى كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالراجح لايكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ماسيجئ من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثروجوبا فمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام فى المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضه للمؤثر انه يصيرمحكوماعليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى مايقوم به فى الخارج بل هو امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لواحتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل اوحال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وماذكر فى المواقف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفى صرف فلايصلح اثرا ولانه مستمر فلايستند الى المؤثر الوجود ليس على ماينبغى لان الكلام فى التأثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود

وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف متن ۹ ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود و حال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح فى مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد المائين مع التساوى وان العدم نفى محض لايصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لاينافى التأخر بالذات وعن الثانى ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلاسبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلاسبب قلنا لم بل بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص

ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لامستمرا لايقال فى الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفى محض واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلايستند معنى الوجود الى مؤثر لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفى التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فى وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو باطل لانه نفى محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور فى كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ فلا تأثير لانه اما عين الاثر اوملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما فى القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون فى آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره فى الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلامؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلاسبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلاسبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لواحتاج الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه فى عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفى محض لايصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثر امنعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لايحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضى فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لايضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى

ه بان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التأثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلست فضعفه ظاهر متن

احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا اوطارئا فان قيل العدم لايصلح علة لان العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لاتمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لايقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولوسلم فنقيض العدمي لايلزم ان يكون وجوديا وقدسبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الافي العقل فالرجح لايكون الاعقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الاخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولايلزم منه صلوح علينه للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لواحتاج الى مؤثر فتأثيره اما في ماهية الممكن اووجوده اوموصوفيته بالوجود اذ لايعقل غيرذلك والكل باطل لمامر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لاتأثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لاتحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يجعلها متحققة لابان يجعلها ماهية اوفي الوجود الخاص بان يحصله للماهية لابان يجعله وجودا ومنها انه لووجدت مؤثرية المؤثر في الممكن اواحتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج ويتسلسل ولايندفع بان مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور التي بها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية اوالاحتياج اعتباريا لاينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ماسبق غير مرة ومايقال من انه لوحصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامهما بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هوكون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية اوالحاجة (قال المبحث السادس ٣) قدسبق ان الممكن محتاج الى السبب الاان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذالاحظ كون الشئ غير مقتضي الوجود اوالعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده اوعدمه لايكون الابسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود ومتأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلوكان الحدوث علة

الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا او شطرا كيف والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان فيكون المحوج هوالحدوث لاالامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود المتأخر عن الاحتياج والجواب بانا لانعني ان الامكان يتحقق فيوجب احتياجا بل ان العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى الحيز هو التحيز حجوا انهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التأثير حال البقاء في الوجود تحصيل الحاصل قيل وفي البقاء اوفي امر متجدد تأثير في غير الباقي جاز

في الامكان مع زيادة حال ما قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر (الاحتياج)

للاحتياج اوجزءها اوشرطها لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشئ مما وجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولايجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لايعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لايدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولانزاع في ذلك (قال المبحث السابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لااولوية لاحد هما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زايلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولامعنى لعدم المركب سوى ان لايتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لايقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا اوممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة

وقيل باولوية العدم مطلقا وقيل في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فعائد الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فيحتمل والاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر وجب هذا وان امكن فاما بلاسبب فيترجح المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلايكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يمكن كانت الماهية واجبة اوممتنعة

ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء ٩

شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لابالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قديكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا اوممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لوكان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هذا خلف واما ان يمكن وحينئذ فوقوعه اما ان يكون بلاسبب يرجحه فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلايكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لانم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لايقتضي وقوع احدهما وهو لاينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان مابالذات لايزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن اوامتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء مالا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة (قال اذلا بد من ذلك ٣) يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذلوجاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجدوهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب

(وابجود)

في التساوي ولانه لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا فيجوز وقوع الآخر باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب متن

٣ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق او التعقل بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه يحكم بانه لم يوجد مالم يجب وهذا الوجوب لاينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة متن

والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لامتقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لايتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكو بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى واعتبار الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لاوجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزأ من العلة التامة فيكون متقدما عليها لامتأخرا قلنا جزء العلة التامة مايتوقف عليه المعلول في الخارج لافي اعتبار العقل ولوسلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع مايتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ماذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لايصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لاينافي كونه مختارا بل يحققه ( قال المنهج الثالث في القدم والحدوث٣) والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون مامضى من زمان وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ماليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولاعكس كما في صفات الواجب وكل ماليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ماحدث بعده ولاعكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل مايكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولاعكس وكل ماهو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولاعكس ( قال لاقديم بالذات سوى الله تعالى ٨ ) لماسيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم ان صفات الله تعالى واجبة اوقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لاتفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ماسيأتي والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث بينوا انماسوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عماسوى ذات الله تعالى

٣ وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس متن

٨ واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا نعني بالوجود الا ماعنوا بالثبوت متن

ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابوهاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولامعنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولايجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلاتدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لااول لوجوده الا ان يغير التفسير و نقول القديم مالا اول لثبوته وكان فى قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لانعنى بالوجود الا ماعنوا بالثبوت فلافرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل فى المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هى الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلايخلو عن تسامح ( قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار ٦ ) يعنى ان اثر المؤثر المختار لايكون الاحادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ماليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ومانقل فى المواقف عن الآمدى انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما فلايوجد فى كتاب الابكار الا ماقال على سبيل الاعتراض من انه لايمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى و يكونان معا فى الوجود لاتقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لايشعر باثباته على كون الواجب مختارا لاموجبا والمذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند قائلا لانسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج ثم صرح فى شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لايوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه وانت خبير ان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع ( قال دون الموجب ٧ ) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على مايدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر مايصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلامرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لايزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامدى على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره

٦ لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع مكابر منه

٧ او امكن اذ فى التخلف عن تمام العلة ترجيح بلامرجح وما يقال ان تأثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع بالسبق منه

في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه اوعدمه فيكون حادثا لاقديما وجوابه ماسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر و يدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه ( قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لماسيأتي من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لايجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لاممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لاينافي امكانه الذاتي لجواز ان لايكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار و يتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لاتكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولوسلم فالتأثير والتأثر انما يكونان بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة بيان ( قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧ ) اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة مايكون موضوعا للحادث ان كان عرضا اوهيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لابمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولابمعنى ان قبل كل مادة مادة لاالى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وهو محال لماسيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لابد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لماسبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولاامرا منفصلا عنه لانه لامعنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل

---

٦ لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي المبحث الثاني متن

٧ مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودي يفتقر الى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف امكان القديم ورديانه ان اريد الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وان اريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلانسلم ان كل حادث ممكن متن

عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لايكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة لها قلنا امكانا تها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ماقبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشئ صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كافي الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيماقبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم مايدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلانسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقدمر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شئ لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لايقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لايتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته ومايتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لاتحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشئ مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض اومعه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عندوجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عندالوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للملاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود قبله الحادث ذكره ان الامكان لاجرم ما يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود العرض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شئ شيئا آخر او يوجد له شئ آخر كالعرض للجسم والصورة للمادة

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم يوجد الحادث متى شاء

متن

والنفس للبدن ولاخفاء فى احتياجه الى وجود شئ حتى يوجد له شئ آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشئ فى نفسه فذلك الشئ ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اى يكون بحيث اذاوجدكان موجودا فى غيره كالعرض والصورة اومع غيره كالنفس فهو كالاول فى الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ فى ذلك الموضوع اومعه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض فى موضوع وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع اومادة فمثله لايجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لاعلاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لوثبت ان امكان الحادث عرض يستدعى محلا اواستدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لولم يكن امكان الحادث امراموجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على مافى الشفاء لم يحتج الى ماذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادى والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده اومع شرط قديم والالزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لمافى التخلف من الترجيح بلامرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهومحال بل لابدمن حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هى استعداداته المتفاوتة فى القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولاامر امنفصلا عنه لما تقدم بل متعلقابه هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذا لفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واماالمدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لابدله من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لايجتمع المتقدم والمتأخر وما ذلك الا بالزمان وثانيهما انه لامعنى للحادث الا مايكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لايعقل الا بالزمان وهذا التقرير لايبتنى على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض باما لانسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم ايضا والحاكم

على ما مر والثانى على ما زعموا ان السبق ومقابلته يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف اوبالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون بالذات كما فى اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولايضرنا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقى منه ليس الا الذى فيمابين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقديرجع الرتبى والشرفى ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع

متن

بثبوته الوهم وحكمه مردود كما فى تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان
مايشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على
ذاك كتقدم الحادث على وجوده ولاخفاء فى انه حكم عقلى ضرورى والزمان معروض
التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
متعاقبة وقد مر مافيه ومبنى الثانى على ماذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم
والتأخر والمعية محصورة بحكم الاستقراء فى خمسة بمعنى ان كلا منها يكون اما بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان
كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهى قد تكون
حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه
فى الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك
كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض
مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف
ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع فى الزمان وماقال فى بيان
الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا فى الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم
فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا فى المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او
ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود
فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقى يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل
باعتبار المعتبر واما اعتبارى يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بانقضاء
وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثانى يفتقر لامحالة الى مبدأ به
الاعتبار فان كان كمالا فى المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء فى انه ليس
الاوجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما فى الشرط وان
التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمانى بالمعنى
الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى بين الاب والابن
بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم
لايفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على

وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا فى استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ماقال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا فى زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا فى زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزمانى بالحقيقة هو الذى بين اجزاء الزمامان وانما يعرض الغير بواسطته اذلامعنى لتقدم الاب على الابن الاتقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقى مايستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم فى الذى بالعلية والذى بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع فى ملاحظته قبل زمان الاخذ فى النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه فى المجلس او فى الشروع فى الامور فيعود الى الزمانى بوسط اولا بوسط وان التقدم الزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقى هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا فى تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم فى الذى بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك فى الذى بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثانى قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفى بعض شروط التأثر والمتقدم بالطبع لايستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزمه وجودا لاعدما واما بالنظر الى وصفى التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لابالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتى وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما فى العلية فان ذات الاثنين لايتم ولايعقل بدون الواحد ولاخفاء فى ان هذا انما هو فى الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلى على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف ( قال ومن ههنا ترددوا ٢ ) قد اختلفت العبارات فى ان مقولية التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظى بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى

٢ فى ان مقولية السبق وعقا بلته بالاشتراك او بالتشكيك متن

مشترك بين الكل لا على السواء لكونه فى التقدم بالعلية اقدم وفى التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفى التقدم بالرتبة الحسية اشد منه فى العقلية وكان هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية و بالطبع و بالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشئ محتاجا اليه والافليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لايقال الكل مشترك فى معنى واحد وهو ان المتقدم امر ازائدا لايوجد للمتأخر كالتأثير فى الذى بالعلية وكونه مقوما او شرطا فى الذى بالطبع وكونه مضىله زمان اكثر فى الذى بالزمان وزيادة الكمال فى الذى بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين فى الذى بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولاالصدق على كل شئ بنسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لايوجد فى الاخر وان ارد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى فى كل مشترك لفظى بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعانى ( قال المنهج الرابع فى الوحدة والكثرة ٦ ) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان مثل ماسبق فى الوجوب والامكان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلايعرفان الا لفظا كمايقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هى الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هو الانقسام اليها ولاخفاء فى انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المخالفة واما مايقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هى المجتمع من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذى المبدأ والكثرة ترتسم صورها فى الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدافيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لابالمساوى فى المعرفة والجهالة ( قال و القطع ٧ ) لماكانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ماوكل ماله وجود فله وحدة بوجه ماتوهم بعضهم ان الوحدة هى الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان نتعقل ماهية الشئ ووجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انااذا جمعنا مياها وان كثيرة فى اناء واحد حتى صارماء واحدا او فرقنا ماء واحدا فى اوان كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك ( قال وقد يستدل ٢ ) نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها

عند العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل فى تفسير الآخر متن

٧ بجواز الانفكاك فى التعقل وبان الجمع والتفريق ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة تساوقه متن

٢ على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهى اماعدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءها هذا خلف واذ ليس الكثرة الا التأليف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لايعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثانى متن

بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم و بعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي مالا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا و يلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللا امتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات مساركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى ( قال معروض الوحدة ٨ ) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وان امكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد

وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او مخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالشجر والبيت والدراهم وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة متن

مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة و بالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع فى اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لاتصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة اومنفصلة والخمسة منها لاتسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق فى ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء اوغيرها الا ان ماذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجرى فى المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفى عبارة الامام هى اقسام للواحد التام وهو الذى يشتمل على جميع مايمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع مايمكن له من الكثرة والاجزاء لامن الاوصاف والكمالات على ماقد يتوهم ومالايكون تاما فى عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالناقص وفى الطوالع بغير التام وفى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضى واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسانية اوجزأ مقولا فى جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية اوفى جواب اى شئ هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثانى اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير الذى ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء فى ان التدبير محمول على النسبتين وان قال النفس كالملك فى التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لايكون الا بحيث يشمل بالمواطأة او الاشتقاق ( قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٢ ) يعنى ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطئ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية

٢ فى قولية بالتشكيك متن

فان الواحد بالشخص او لى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالتشخص مالا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة و هو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة و لم يقل احد بالتفاوت فى الاشدية والاقدمية لكونه اغير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه و ما قيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ و منها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متألفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة اوسبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه و منها انها امور اعتبارية محصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلاهما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهماشئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين ٧) بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لابطريق الوحدة الاتصالية كما اذاجمع الماآن فى اناء واحد اوالاجتماعية كما اذاامتزج الماء والتراب فصارطينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا اوالاستحالة ككون الجسم كان سواد و بياضا فصارسوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه و ذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما اومن ماهية واحدة فالاختلاف بينهماذاتى لايعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لاواحد والافان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما و بقاء للآخر وان لم يبق شئ منهماكان هذافناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لانم انهما لو بقيا كانا اثنين لاواحدا و انما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان

انواعا مختلفة اللوازم محصلة فى العقل من اعتبار انضمام الآحاد حتى لو اعتبر واحد فى المشرق مع واحد فى المغرب حصلت الاثنينية من غير ان يحقق قيام امرهما كيف و لو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم فى كل واحد شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية متن ٧ لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتى لا يزول و لانهما ان بقيا كانا اثنين و الا كان فناء لاحدهما و بقاء للآخر اوفناء لهما و حدوث ثالث و رد الاول بانه ليس او ضح من الدعوى والثانى بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم لولم يتحدا فغير الى انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر و رد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد

الوجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا فادعى ان الحكم ضرورى والمذكور تنبيه متن

كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا اولا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوفناءهما وحدوث ثالث فاعترض بانالانم انهما لوكانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر اوغيرهما فيكون فناءهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يكن التفصى من هذا المنع الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغير ان موجود ان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لاتمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب التحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز اوعدم على ماذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرها هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عدم الوفاق في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا نفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة

والصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة اومن الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول ن المضاف فقد اوردعليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم بحسب الذات. متن

اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان و هذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما و يجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون و يجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى شيئين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتى الشئ لا يستلزم تغايره فى نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر فى التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة و لا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك و قالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول و سائر المتضايفات كالاخوين ضرورى لا يمكن انكاره قلنا الضرورى هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود و بمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض و لا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك و ذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض و بالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد و ان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالبارى تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدى ظاهر على ما ذكرناه و اما على ما نقل فى المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه فى حيز او عدم فينبغى ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك البارى تعالى عن العالم فى حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدى انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون البارى تعالى ورده انه لا يكفى هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد فى حيز او عدم لان البارى تعالى لا ينفك عن العالم فى حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل

اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى لايقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ماينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة (قال والجمهور على ان الغيرية نقيض ٤) الهوية هو بمعنى ان الشئ بالنسبة الى الشئ ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وماذهبوا اليه من الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الاانها ثبتية لازمة في نفس الامر وبما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لاعين ولاغير لان المعلوم قطعا هو انه لابد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشئ للشئ لايقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به

٤ الهوية هو فلا يعقل كون الشئ مع الشئ لاهو ولا غيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الهوية كما في الحمل وبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثاني ان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات متن

الاجعفر بن حرث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته واما الثانى فلان الكلام فى الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية ( قال وبعضهم ٧ ) قدسبق انه لا يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب والانتقض بالجزء مع الكل والموصو مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى انعدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارداما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو فى الصفات التى يمتنع الذات بدونها كما تمتنع هى بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذلو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع و يلزم ان لايكونا غيرين و يلزم ان لايكون الغير ان بل الضد ان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولاتمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام فى معروض الاضافة من حيث انه معروض لا فى المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريد ان مشايخنا لماقالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء و باثبات قديم غيرالله تعالى فحاولوا التفصى عن ذلك بنفى المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غيرالله تعالى لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة اوثمانية و بان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين ( قال ومنها ٦ ) اى ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا وتقابله المعنوية وهى صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب و يمتنع و يجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر و ينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب و يجوز و يمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا فى الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل و نسب الى الشيخ انه يشترط فى التماثل التساوى من كل وجه واعترض بانه لاتعدد

٧ على انه لابد فى عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الاخر كما فى صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولاخفاء فى ورود سائر الاضافات حينئذ ( تنبيه ) عدم التغاير بين الذات والصفة انما يدفع غير الذات لا تعدد الازليات متن

٦ التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية و يلزمه الاشتراك فيما يجب و يمكن و يمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولابد من جهة اختلاف لتحقق التمايز ومن اشترط عدمه راى فى المعنى الذى به التماثل متن

حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والافلا (قال واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ٨) قال الآمدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ماذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا عرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لايبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لايدل على الاتحاد وغايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لاعند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لما كان لنا علم ضروري بشيء اذ يبطل تحصيل العلم به اذ لامانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما لزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد المثل الآخر البتة فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بان يمنع الملازمة لجواز مانع اخر فانتفاء شرط الخطر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الحكم ضرورة واستدلالا واثبات يمنع المتماثلات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وهكذا الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بماهياتها مشتركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد

قوله ويمتنع اجتماع المثلين لانه لايعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وليس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة تتعاقب على الجسم منه

يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا ليخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معا اي العلم بان هذا الشئ متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل يشترط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل

(قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمر في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجئ واما قيد وحدة الزمان فستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم تعتبر الاضافة الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة متن

عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي (فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد اونوعه كعدم اللحية عن المرأة اوجنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لادليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فيقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة للاتصاف بما سلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غيرهما وفي الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لاسواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح بعض المتأخرين بعدم تنوع احد من المضافين كالاسواد واللابياض لعدم ضرورة احدهما او اتصافهما الى واحد لكونهما عدميين وبهذا يخرج النقيض عن اشكال احدهما بمثل الاسود مع فرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة ... [illegible]

او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعه وسلبه اعم من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للآخر فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فتضايف او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل بين العدميين المطلق والمضاف ... [illegible]

تصور محل دائما بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار ( وورودها )
صدقها في نفسها لا صدقها على شيء او بحسب ان موضوع القضية يورد للايجاب والسلب متى

ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما فى البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصى ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفى هذا الكلام نظر اما اولا فلان ماذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذالم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما فى اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع فى التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب فى الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذى هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور اونوعيا كالانسان للرجولية والمرئية اوجنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة اواعم من ذلك كالشئ للخير والشر وامارابعا فلان الكلام فى اللاسواد واللابياض لافى العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لاتقول باختلاف الموضوع فى البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشئ من الحيوان بانسان مع انه لايتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون فى المفردات باعتبار الصدق اعنى صدقها على شئ وفى القضايا باعتبار الوجود اعنى صدقها فى انفسها فالمعتبر فى التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع فى المحلا وبين القضيتين امتناع الاجتماع فى الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما فى المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت على ماقال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد ممتنع وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه اووجوده لغيره ومعنى السلب لاوجود اى معنى كان سواء كان لاوجوده فى ذاته اولاوجوده فى غيره (قال وقد يعتبر فى التضاد ٦) مامر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذى اورده قدماء الفلاسفة فى اوائل المنطق واما فى مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فى كل منهما قيدا آخر وهو فى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف

٦ غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى والاول بالمشهورى وفى الملكة والعدم استعداد المحل للوجودى فى ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقى واول كل اعم باعتباره يدخل فى اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين فى المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط فى المشهورى ايضا متن

كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفى الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودى عما هو من شانه فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر قادحا فى حصر التقابل فى الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين فى التضاد والمشهورى لايلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون الحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لايكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفى كلامهم انه اسم يقع التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى مايمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لايمكن الانتقال فى النطق والعجمة وفى الذكورة والانوثة وفى الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لاينقسم بمتساويين فالاول اسم الموضوع اعنى العدد مع الايجاب والثانى اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط فى التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل٣) جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا اوغير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسيما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لايعقل المتقابل او المضاد الا بالقياس الى متقابل او مضاد آخر وهذا لاينافى كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان مايصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لايكونان ومعروض التضاد مباين له كالسواد والبياض فانه لاتضايف بينهما (قال وان مقولية ٤) بيان ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لايتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر فى التضايف كما ان التوقف ط فى التضاد واما فى الباقيين فتردد وبالجملة فتواسه على التكل بالسوية

٣ انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسيم منه بالاعتبارين متن

٤ على الاقسام بتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع فى البواقى لا التضاد باعتبار غاية الخلاف اذ لاغاية فوق التنافى الذاتى متن

لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر و بحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخبر فيه عقد ان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه شرا ينفي العرضي ولاخفاء في ان النافي للذاتي اقوى وفي التجريد مايشعر بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لايتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (قال ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لاذوات حقيقية والالكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا ثعلب ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه مافهمه بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولايعنون بالايجاب الامثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج (قال وانهما ٤) اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع اوخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير اوالاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بالا اسود نقيض الاسود اعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الحقيقي ٧) يعني ان من حكم التضاد ان الحقيقي

٤ عند النقل الى الحكم ينقسمان الصدق والكذب والبواقي قد تكذب لعدم الموضوع اوخلوه متن

٩ ان الموضوع قد لايخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة اولا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجاير او بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لابين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او نوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وعولوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما

المشهوري فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور او انواع ٧

۴ من جنس كالسواد والبياض والحمرة اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ( خاتمة ) متن ٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما ﴿ ١٥٠ ﴾ لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثانى بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها ولا نزاع فى ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافى تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعنى الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفى التقابل بين الكثرة التى هى العدد والوحدة التى منها العدد واما مفهوماهما المعنى ان بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب متن

منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد و البياض الداخلين تحت اللون و يلزم من هذا الحصر انه لايكون بين جنسين كالفضيله و الرذيله والخير والشر ولابين نوعين من جنسين كالعفة الداخله تحت الفضيله و الفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون اومن جنسين كالشجاعة والتهور والجبن و يلزم من هذا ان لايكون ضد الواحد الا واحدا حتى لايكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا فى اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا بانه لاينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيله والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه ( ١ ) ان معنى الاستقراء فى انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيله والرذيله او العفة والفجور سوى انه لايكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثانى انه ان اشترط فى التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لا استقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لابين الطرف و بعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما فى انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة فى عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ماذكروا من ان التضاد الحقيقى لايكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لايكون فى الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ماذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافى ماذكره من اشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى ايضا ( قال قالوا لا تقابل ٦ ) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق فى تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على

( السىٔ )

الشئ بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لاموضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولاشئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشئ يتقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشئ يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجئ من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لايلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر للشئ ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لاينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لاينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولانزاع في ذلك الاترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لاالاول قلنا ممنوع وانما يلزم لوكان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولوسلم فالاجتماع في المحل انما ينافي في جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطأة لابحسب

الوجود اعني حال الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والقول على الوجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لادليل على نفي تقابل الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما بناء على توارده‍ما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لانفسه والكل نفسه ( قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦ ) من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على مامر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لاتكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلايجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها ( قال المبحث الاول ٢ ) قد يراد بالعلة مايحتاج اليه الشيء وبالمعلول مايحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو مايصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام امر اليه ثم علة الشيء اعني مايحتاج هو اليه اما ان تكون داخلا فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادة والصورية باسم علة الماهية لان لشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لايعقل الا بهما او بما ينتزع منهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء انما يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لادليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء ( ٢ ) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يذهب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى مايصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جما ومنها وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخول في علة الوجود بمعنى انه لابد اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة كاشف عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم المادة من مبادئ الابالعرض متن ( تندرج )

يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى مابه الشئ وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة (٣) ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلايكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لايكون الابالقوة وبالنظر الى الصورة لايكون الابالفعل وكان مرادهم ان الصورة مايكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة مايكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لابالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكانى بحيث لا ينافى الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥) ان حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ماسبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولابين الفصل والصورة الابمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده و يكون كل مايقارنه زائدا عليه ولايكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لابشرط ان يكون وحده اولا وحده و يكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لوكان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسايط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ماهو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضرورى ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر مايرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولاامتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون باموز عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لاينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى و ذلك الامر العدمى الذى يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا

الاحتياج الى الشيء لايقتضي الاحتياج الى مايقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الابالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ( قال ثم جميع مايحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة ٢ ) العلة اما تامة هي جميع مايحتاج اليه الشيء بمعنى انه لايبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعوا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب عنهما اما الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده اومع الشرط والغاية ( قال وكل من الاربع ٣ ) يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة و باعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية و باعتبار الى قريبة و بعيدة و باعتبار الى عامة وخاصة و باعتبار الى مشتركة ومختصة و باعتبار الى ما بالقوة والى ما بالفعل ( قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول ٤ ) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لوجاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن المؤثر متقدما عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون المتقدم بالزمان الذات الفاعل ولا نزاع فيه لا الفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لايكون الابعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا لزم الترجح بلا مرجح قلنا لا نسلم ان الايجاد بعد وجود العلل مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع ( قال فعدم المعلول ٧ ) يعني لما ثبت انه كلما وجدت

في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء متن

٣ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة و بعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة و مختصة بالذات و بالعرض و الى ما بالقوة ومابالفعل متن

٤ عند تمام الفاعل لامتناع الترجح بلا مرجح و بالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات و استناد الحادث الى القديم لا يكون لا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة متن

٧ واو في سير الدار كالحركة ... عدم العلة ... الشروط و ... الثبوت لاساقي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد

يجب لوجوده وجوده

و بعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق و بقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور ( العلة )

العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار
لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء
العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم
كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل
كل من العدمين نفي محض لاثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف
لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية
ههنا لا التأثر والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم
علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده
وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث
الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فبعدمه
اللاحق يعني ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير
فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء
الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة
وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الامعد المادة لقبول الصورة
وانما تأثيره في حركات وافعال تقتضي الى ذلك وتعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى
هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها
الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأي الفلاسفة
واما على رأي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة
فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال
ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة
المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد
الشخصي لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد
من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة
حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات
واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلوجهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين
لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان
لا يفتقر في التأثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى

في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات متن ٢ في الوجود
قد يكون هو المؤثر في البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الاسباب لبقائه متن ٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل لعليتها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما فقط فيكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع
ما الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل التشخص فيه تردد متن

وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه
لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شيء الى شيء
واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية
للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة
يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها
بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بان
المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول
بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين
العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة
المعينة ولا مستغنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر
من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول
المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل
منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شأن المعلول
النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزمه فيجتمع فيما
اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه
لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شيء منهما
في معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه محتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين
من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التي اوجدتها ضرورة احتياج المعلول الى علة
وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك
لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان تكون له
علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع
ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة ام لا فان كان
فلا فرق بين النوع والفرد في هذا البحث وهو ان الواحد بعينه وان كان بحيث وقوعه
بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما
على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر
في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا انه وقع تحريك

٣ بان حركة جوهر بدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند الى كل قلنا دل الى الكل او الى الواجب تعالى متن
٧ فلان الاصل هو الامكان مالم يمنع البرهان ولا نا سنبين استناد الكل الى الواجب ابتداء متن ٤ بوجوه الاول
ان مصدريته لهذا غير مصدريته ١٥٧ لذاك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل ضرورة ان

عمرو وهل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في ما لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالتشخص (قال تمسك المخالف ٢) اي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالتشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو بدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالتشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضناها في جوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق (قال واما الثاني ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو قيام البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي (قال احتجت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزأ من الفاعل او عارضا له معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر

العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت محققة لم تحصن وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلولية العارض هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا لكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر

عنها المعلول اعني خصوصيته بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها او لجزء تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكيمات لا تقتضي بها مساعدة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر له على ولو بالحيثية ضرورة ان ٤

بالفاعلية لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك و يلزم انه كلما لم يكن تكثر فى الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام
خال عن التحصيل هادم اساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر ﴿١٥٨﴾ البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية

لايقدح فى الوحدة الحقيقية والالما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثانى انه اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (ا) اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور (ا) لايناقض صدور ماليس (ا) بل عدم صدور (ا) وهو وان صدق على صدور ماليس (ا) لكن لا امتناع فى اجتماع الشئ وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه (ا) ولايصدر عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز فى العقول

المعلولات بل لاتناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شئ فان المصدرية حينئذ بعد ماتكون خارجة لايجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه و يتسلسل (٦) وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لايصدر عن الواحد المحض شئ اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لايسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لايتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لايقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشئ عن الشئ و اتصاف الشئ بالشئ و قابلية الشئ للشئ من الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لها ولا تمايز بينها فى الاعيان و لو سلم فهى لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة تلحقها هى باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولايكفى ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف و صفة و القابلية الى قابل و مقبول او الى قابل و شئ يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافى الذى يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلا منافيه كذلك يطلق على معنى حقيقى هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول و كلا منافيه ويكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العلة و الا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد و لما كان الظاهر من كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وجوده بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لايصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لاتكون مع الآخر واذا صدر الشئ الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات و تكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لايرد عليه شئ من الاعتراضات لكن لايخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة و قد يبين المطلوب بوجه لايرد عليه الاعتراضات يدعى انه زيادة تنبيه و توضيح والافامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واضح

ورد بانه مبنى على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه متى (لانه)

لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشئ مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لايكون شيأ واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف و اذا كان تكثر المعلول مستلزما التكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض و لا خفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء و تفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء و يكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته و بساطته الحقيقية و الا لما جاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيق اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقيض (ا) بخلاف مااذا تعددت الجهة فان كلامن صدور (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ماصدر عنه (ا) غير ماصدر عنه ليس (ا) فلايكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) و هو ليس بلازم و انما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم اهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ماليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور (ا) وصدور ماليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حمل المواطأة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لابان يوجدا فيه و يحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدوره الذي هو صدور ماليس (ا) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) وكذا تقرير الصحايف و هو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه ليس (ا) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لاقولنا صدر عنه ليس (ا) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجد والنار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة و رد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره و وجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو سخونة المجاور حكموا

بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي امرين هما التحيز اى الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اى الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض مدخل في ذلك نقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لامحالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجود او ماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع مافيها ولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لانم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما تحيزها فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلانم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلانسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لاتحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشئ ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ماهو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لايندفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا الواحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدة الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى ما لايحصى بناء على ماذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات الذهنية امور متعددة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدئه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الواحد الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

ووجودية الامرين الثاني ان كل مايصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول وردّ بعد تسليم تعددهما في الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ لمحاذياته لنقط المحيط وردّ باعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين عليه احدهما للآخر بلا او بوسط وردّ بان وحدة الذات لاتنافي كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب مايعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدئه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثان بتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ما لانهاية من المعلولات وحينئذ لاتنحصر

السلاسل وقد يقال او كيف ما يحصل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثير سلوب واضافات فيصلح مبدأ (الاول

الاول بتوسطه معلول ثالث و بتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مافوقه اوماتحته وعن الواجب بتوسط ماتحته جملة اوفرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لاتصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لوكفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك و يحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لاتعقل الابعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الابعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور ( قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨ ) من حيث هو واحد لايكون قابلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلايصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانالانسلم ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد على انه لوصح ذلك لزم ان لايكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار تأثره عماوجد المفعول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قيل الشئ لايتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذلا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لايستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه انماهي امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لايمتنع حصوله فيه وهو لاينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لايمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولوفرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لايحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشئ واجبا للشئ

٦ الكثرة من غير توقف على المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور متن

٨ لايكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقدمر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها بالامكان الخاص التنافي للوجوب او بالامكان العام الذي يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بجهتين بحيثية متن

من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لا تأثير
للقوى الجسمانية ٦) القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى
الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا
ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها
تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء لها
كل شيء بل ماله بالنسبة اليهما وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب
العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي
الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير نهاية ولا تنتقص الى غير نهاية وذلك ان
الموصوف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها
جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها
اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار
فكيف يفرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة
وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة فان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به
شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات
تعتبر القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمنة مختلفة
كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل
اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
صدور اعمال متوالية عنها تختلف بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي
يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون
عن غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية
الصغر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون
القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع
اللاتناهي بحسب العدة والمدة وقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل
المقسور حيث انه كلما كان القابل للقسر اضعف كانت معاوقته ومدافعته

في عندنا فلا يشترط في ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها لخلق الله ﴿١٦٢﴾ تعالى وعند الفلاسفة يشترط
في تأثيرها الوضع
للقطع بان النار لا تسخن
الا ما له بالنسبة اليه
وضع مخصوص
ويلزم تناهي فعلها
بحسب الشدة وبتوسط
المدة والعدة لان
القسري يختلف
باختلاف القابل
والطبعي باختلاف
الفاعل لتفاوت
الصغير والكبير في
المعاوقة وتساويهما
في القبول لان المعاوقة
للطبيعة التي هي في
الكبير اقوى والقبول
للجسمية التي هي
فيهما على السواء فاذا
فرض في حركتيهما
الاتحاد في المبدأ
يتفاوت الجانب
الآخر ويلزم التناهي
ولا ينتقض بحركة
الافلاك لانها تستند
الى ارادات من
نفوسها
والحوادث المستندة
التأثير مع كون القوة
بقدر الجسم ...

أكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر و يلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الابدان والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساو بان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لايقوى على مايقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير و يلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ماشرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لايكفي في جزئيات الحركة على ماسيجيء وتفصيلا بانه لم لايجوز ان تكون القوى الجسمانية ازلية لايكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لايجوز ان يكون التفاوت الذي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لايوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدا من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة بما سها الطرف الذي يليها كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز

لا تترامى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان فى معروضات  متناهية ويسمى دورا او غير متناهية

الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة
والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل فى التفاوت بحسب المدة والعدة
ومعناه الزيادة والنقصان فى زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر
او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا قوة
موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة
لا توجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة
فى الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل فى الحال متفاوت بالزيادة والنقصان
بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفى هذا نظر وعليه زيادة كلام ذكر فى ابطال
التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
القسرية لاختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على
المعاوقة او على التحريك فى الجسم الصغير والكبير بنسبة مقدارهما حتى لو كان مقدار
الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير
او تحريكه لا يلزم ان تكون حركة الكبير القسرية ضعف حركة الاكبر ولا حركته
الطبيعية نصفها لم لا يجوز ان يكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس تستحيل) يريد بيان استحالة
الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهى ان تترامى عروض العلية والمعلولية
لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما تعرض له
العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين
وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم
تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحالة وجه الاستلزام ان الشئ اذا كان علة
لآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم
على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كون الشئ
متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهى
الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين
وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان
التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد تقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير
لازم لعلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا
ليس يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على
ما هو اللازم فى كون الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه
يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة
الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء فى استحالة ذلك بالنسبة الى الشئ ونفسه فان قيل

ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة تقدم الشئ على نفسه بالمعنى الذى يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فى العلية حيث يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشئ على نفسه غير لازم لان الاحتياج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ اذ العلة القريبة علة والبعيدة ليست كذلك وايضا الشئ يجوز ان يكون بماهيته علة لما هو علة لماهيته او وجوده قلنا ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشئ بماهيته علة لما هو علة لوجوده فمع انه باطل ليس مما نحن فيه من

٤ فلوجوه الاول انه لولم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستندة كل منها الى الآخر ﴿١٦٥﴾ موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولاجزأ منها لامتناع

يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لايلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشيء عن علته القريبة والثاني ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه مالم يوجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة ومالم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على مايتوقف عليه (قال واما الثاني ٤) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لايكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لايعدم الابعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم اوالواجب لايقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لاتحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء او الاقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لايكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لايزداد الاهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فوجدها بالاستقلال امانفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لامعنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها و لا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولايكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لابد منها لمجموع

علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارج واجب فوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا لايرد مايقال ان اريد بالعلة التامة فلانسلم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لاتتقدم كافي المركب وان اريد الفاعل فلانسلم استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لايكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولوسلم فلم لايجوز ان تكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء الى الواجب ولوسلم فانما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع

الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء ٦

السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجيب بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان عللها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع الامرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فناعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وحينئذ الاجزاء عند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني اجزاء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى

﴿ اما بنفسها او لجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء السلسلة لا يمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كما قيل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علله او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وان كل جزء يعرض فعليته اولى بالعلية هذا اذا سلم احتياج السلسلة الى غيرها الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء منه

نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء



والا لزم انقطاع الناقصة وتناهي التامة بالضرورة حيث لا تزيد عليها

امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه لجزء منهما يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه اولعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فى الجملة هي جزء من السلسلة تحقق السلسلة عند تحققها و يقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير فى ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مترتب قبله قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها لعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل ( قال الثاني ٥) الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل فى كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحد فحصل جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية من الذي

الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى ومعلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما فان سمي مثله تساويا منع استحالته ووجه التفصي دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعا او طبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية والتطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بعرض العقل اجمالا فقام فى الكل وان اشترط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا

فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم اعني بما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من الاعداد فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيهما انه لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الفلاسفة فبما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما مر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل تخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له

فى نفس الامر لايمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما فى نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيماله مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الاعداد ولا فى الحركات الفلكية ولا فى النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لايقع فالدليل جار فى الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك فى الكل وان لم يكتف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما لايتناهى من الزمان ( قال الثالث لما اشتملت ٣ ) الوجه الثالث انه لولم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لايكون معلولا لشئ لزم عدم تكافوء المتضايفين واللازم باطل لما سيجئ او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ممافوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى مايشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافى لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذى فوقه بلا وسط لاعلية العله المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العله المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة فى السلسله فهو معلول على ماهو المفروض وليس كل ماهو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم ترد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلا علية كما فى المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة ( قال الرابع نعزل ٢ ) الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسله المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة مغايرله من حيث انه معلول فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف

---

وهذا مأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ماهو علة فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتى العلية والمعلولية فى تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلامعلولية ضرورة ان فى الجانب المتناهى معلولية بلا علية

متن

٢ المعلول المحض ونجعل كلا من الآحاد متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية وبناهيان

متن

٦ تلك السلسله ان انقسمت بمتساوين فزوج والافقرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتناهى ورد بان عدم الانقسام قديكون لعدم التناهي متن ٤ مابين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فتناهى السلسله لانها حينئذ لا تزيد على ﴿١٧٠﴾ المتناهي الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد

العلية ضرورة سبق العله على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والابطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لاتكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين (قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسله المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بالا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والجواب ما مر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسله متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسله لانها حينئذ لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان مابين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا من مابين خمسين الى ستين والا فبجزئين [illegible] الدليل للاطراد واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يدعي للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كافي المسافة واما على تقدير لا تناهيها كافي السلسله فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين احرار يدعمه وقد يبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منها واخفى لان المتألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من المتألف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فانما يلزم المتناهي وانما يلزم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال اثبات الحكم الكلي للكل على نحو ما مر وهو باطل (قال السابع ٦)

ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر واما البيان بان المتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا فاضعف متن ٦ عدة الوف السلسله امامساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيه عن الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاول ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضا تناهى عدة الالوف ضرورة وجود منقطع يكون مبدا للزائد وحينئذ تناهى الآحاد لتألفها من جمل متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت البقية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ومبدأ عدة الالوف فيكون متناهية (الوجه) وهي فضل [illegible] على عدة الالوف [illegible] الالوف والآحاد [illegible] ضرورة ورد عليه وعلى بعض [illegible] التناهي وعدم لزوم [illegible] الدليل [illegible] متن

الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات اوغيرهما مجتمعة اومتعاقبة فهي لامحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان نأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احداهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدرعدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ماسبق منع المقدمة القائلة بان هذا اما مساو لذاك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع ازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد الى مالايتناهي والعشرة الى مالايتناهي وكون احدهما اضعاف الآخر لاينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فمع كون الاول مقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها اومئاتها اوعشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولهما عند مبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا لا فظاهر واما اجتماعا فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية متن

لكل هيئة فى قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم و يشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل ﴿١٧٢﴾ هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما فى الحجر و اما لجواب الامام بانا لا نعنى ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذى هو الجوهر والعارض الذى هو الهيئة متن

٧ فانما تكون علة له من حيث احتياجه الى علته المفتقرة عليتها الى تصور الغاية و لهذا قالوا انها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل و بانيتها معلول له بل لمعلوله وانها بالوجود الذهنى علة و بالوجود العينى معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينتهى اليه الفعل و ان لم يكن معلولا

من حيث هى صورة مالا من حيث هى تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هى صورة مالا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزأ من فاعلها للزوم الدور لما زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورتين فى درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد و يجوز تقوم المادة بصورتين فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر فى وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها فى الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة فى امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم و بهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة فى المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التى احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هى عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون فى خشب او حجر ولا سيف و اجاب الامام بانا لا نعنى بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشئ آخر والصورة الحاصلة فى الحجر ليست بعينها الصورة الحالة فى الحديد بل بنوعها و هذا يشعر بان المراد بالصورة فى المركبات الصناعية ايضا الجزء الذى يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذى هو الحديد والعارض الذى هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه و وجوبه مع الاول بالقوة و مع الثانى بالفعل (قال واما غاية الشئ ٧) يريد بيان علية الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشئ علة له فمعنى كون غاية الشئ علة له ان ذلك الشئ يفتقر فى وجوده العينى الى

و لا مقصودا بل و ان لم يكن للفاعل قصد و اختيار و بهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات (وجودها) والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية و هى ما لا يكون تأدى السبب اليه دائما و لا اكثريا متن

٢ لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ماجرت العادة بخلق الشئ عقيبه متن
٩ الفصل الاول فى المباحث الكلية ﴿١٧٣﴾ هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحى وهى الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها اوغير مختص وهى الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اى محل يقومه فجوهر والافعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله لا كالجسم فى المكان متن

وجودها العقلى بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهى فى كونها علة تحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية مالا يفعل الالغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذى هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهنى علة وبالوجود العينى معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لاتكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لايكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز فى حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق الغاية على ما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما او اكثريا فهى غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد تتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها مدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تنبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها معلولا لامر آخر وككونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هى على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأى القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء وان وجد عقيب مماستهما وعلة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه (قال المقصد الثالث فى الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة فى المباحث الكلية وفى الكم وفى الكيف وفى الاين وفى باقى الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال فى المتحيز بالذات وهو العرض

واما مالايكون متحيزا ولاحالا فى المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لماسيأتى من ضعف ادلته ؛ وربما يستدل على امتناعه بانه لووجد لشاركه البارى فى التجرد ويحتاج فى الامتياز الى فصل فيتركب و ضعفه ظاهر لان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لايوجب التركب • والعرض اما ان يكون مختصا بالحى كالحيوة و ما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لايكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون و زاد بعضهم الكون الاول و هو الحصول فى الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجئ تفصيلها و جعل بعضهم الالوان من المبصرات و اما عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لايفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل فى تعريف الجوهر دون العرض لانها و ان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافى موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع و ليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر مغاير لوجوده فى نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر و تحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين فى الوضع و يحصل للثانى صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لايتقوم ولا يحصل المحل بدونه فسمى صورة و محلها مادة و قد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٣) الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة و ان يفعل و ان ينفعل و عولوا فى ذلك على الاستقراء و اعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر و ان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف لايخلو عن ضعف و رداءة و اذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر فى المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف و ان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فهى المتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لايمكن اثبات انها ليست اقل او كثر و ان كل ما ذكر فى بيان ذلك تكلف متن

فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو
من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لايستحق النسبة له او اليه الالعارض فيؤل
الى النسبة الى العرض و يندرج فيما ذكرنا ثم اعترا ضه بما فى التقسيم من الترديدات
الناقصة والتعينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا
ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء و تقلل الانتشار فلابأس ( قال
وزعموا ٧ ) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة
وهى الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشرة ومبنى ذلك على ان كلا
منها جنس لما تحته لاعرض عام وماتحته من الاقسام الاولية اجناس لاانواع وان ليس
الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولاالنسبة
لاقسامها السبعة و بينوا مايحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشئ
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه مايعرض للموضوع وعروض
الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلايكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز
ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشى لحصصه الماشية للحيوانات وكذا
النسبة للنسبيات السبع فانهم لايعنون بها ماتدخل النسبة فى ذواتها سوى الاضافة
فانها نسبة مكررة على ماسيأتى الكلام فى النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لماكان
مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك فى وجوده
ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما
بالموجود فى موضوع والموجود لافى موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم
هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت
لم يكن فى موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات
جنسية الجوهر ونفى جنسية العرض لايفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل اوللبعض
منها ذاتى مشترك هو الجنس ولامعول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس
الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والافان اقتضى
النسبة لذاته فنسبة والافكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض
ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لايتصور ثباته
بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة اوكم اوكيف على مامر ثم الجمهور
على ان الحركة فى الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة
عن التغير المدرج واليه مال الامام الرازى واما الحركة فى الكم والكيف والوضع
فلظ انها ليست من الكم اوالكيف اوالوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل
بان الحركة الموجودة ربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا

٧ انها اجناس عالية عاشرها الجوهر و يبتنى على ان كلا منها جنس وماتحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان يتعقل كون الاينية متن

٦ فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية متن



٧ فالفلاسفة لايثبتونها ونحن لانجعل

ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال واما مثل الوحدة والنقطة ٦) لما حصروا المقولات فى العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التى تحيط بها العقول لايخرج عنها بل يكون نفس احداها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه (١) انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك فى الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انهما من مقولة الكيف لانها عرض لايقتضى قسمة ولانسبة وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصروا الكيف فى اقسام اربعة هما خارجتان عنها (٣) التزام انهما خارجتان عن المقولات العشرة ولايقدح ذلك فى الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط بعقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هى هذه العشرة وهذا لاينافى وجود شئ لايكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس آخر وبهذا يندفع ما قال الامام لابد فى تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعنى انها خارجة عن المقولات العشرة اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولاعرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلايقدح فى الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعانى المعقولة التى هى اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعانى التى هى مبادى كالوحدة والنقطة والآن فانما هى انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلاحاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل (قال واما صفات البارى ٧) يعنى انها لاتقدح فى الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شئ من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لايثبتونها واما عندنا فلان المقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم ما قدم ليس بواجب لذاته ولاجوهر ولاعرض ولااشكال فيه (قال البحث الثانى ٨) قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد فى المطالب العلمية ويذكر فى معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو

المنحصر فى الجوهر والعرض وهو الممكن بل الحادث متن ٨ الضرورة قاضية بان العرض لايقوم بنفسه وتجويز ابى الهذيل بارادة عرضية لافى محل مكابرة وبانه لايقوم باكثر من محل وما ذكر من انه لوجاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى المكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان لمية هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المماثلة قائم بالطرفين ورد بان هنا عرضين يقوم كل منهما بطرف كما فى الابوة والبنوة من الاضافات المخالفة وابو هاشم زعم انه ان تأليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة ولا باكثر والا لانتفى عند انعدام جزء وبقاء جزئين وردبمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين (بعينه) الاثنانية واما مثل وحدة العشرة وتثليث الثلاث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابى هاشم متن

بعينه القائم بمحل آخر الا انه بين لمية بان تشخص العرض انماهو بالمحل يعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا لمحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكو سواد او احدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها مالايحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابى الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا فى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور وجوزه ابوهاشم من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لابد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلايكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه لوقام باكثر من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيمابين الجزءين الباقيين ورد بانالانسلم ان التأليف الباقى بين الجزءين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لايجوز ان يعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بنية منجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لاان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحداله كما فى هذه الصور والظاهر ان مراد ابى هاشم ايضا هذا المعنى الاانه لم يجوز القيام بمافوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع

وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث ٣) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شئ من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى حيز بعد الحصول فى آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول فى موضوع بعد الحصول فى موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص المتحيز (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال فى العرض والا لزم الدور لان الحال فى الشئ محتاج اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشئ من هذه المعانى ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بالا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود ومرجع قولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلا يلزم عدمه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه

كالرائحة وغيرها حدوث المثل فى المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر فلا يتصور فى غير الحيز ورد بان ذلك فى الجوهر واما فى العرض فالحصول فى محل بعد الحصول فى آخر الثانى ان تشخصه ليس لماهيته والانحصر فى شخص ولا لما يحل فيه والا لدار ولا للمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لا تتقدم التشخص بل لمحله فلا تبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما فى المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين بتعين ما كحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما فى محل فحال او فى المنتقل عنه او اليه فاستقرار او فى ثالث

فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه فى بعض من الاول وبعض من الثانى متن (او المنتقل)

او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال او فى محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورداولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون فى الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه و بعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا نهاية اوينتهى الى جزء لا يتجزأ غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذى يكون فى الجوهر الفرد ( قال المبحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر تنتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هى تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ فى ذلك وتمادى فى الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجئ ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدا الى الذاتيات دون العرضيات اوهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل

٢ لا يجوز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بان القيام بمعنى الاختصاص الناعت فقد يكون فى غير المتحيز وقد يكون العرض نعتا لعرض آخر لا لجوهر كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش ٠تن

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهر نون لان استحالة البقاء معتبرة فى مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولا لو بقى فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه و يتصف بسائر صفاته واما ببقاء ﴿ ١٨٠ ﴾ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل

او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنالك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلى بل عدمى وان الوجود فى الخارج نفس الماهية اوهو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لاينبغى ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر فى التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل (قال المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ٦ ) ان شيئا من الاعراض لايبقى زمانين بل كلها على التقضى والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فن ههنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضية ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به اذ ليس فى معناه اللغوى ما ينبئ عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لاتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العروض فى اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لاعن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء آخر لايستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم اذ لايتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان مايكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف

وضعفهما ظاهر والمحققون لوجهين الاول انه لو كان باقيا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع المقدمتين الثانى لو بقى لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقى بالطارى ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضى ايراد النفى المحض لايصلح وردا ولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء او لايخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لايصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لولم يبق

فناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم فى بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض تتجدد على التبادل الى ان ينتهى الى مالا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء ( زوال )

زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين فدفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لاتكون فيما يدفع واما فاعل مختار اوموجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذحيث لا اثر لاتأثير والعدم نفى محض لايصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الاجسام باقية والا لماجاز عدمها بعين ماذكر ودفعه بالمناقشة فى بقائها كما نسب الى النظام اوفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية و بعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد مالزمه من العرض بان لايخلقه الله تعالى ولا يصح هذا فى العرض لانه لايصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء اوالذى هوشرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على اصلهم فى ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلاللعرض وان كان عرضا فلا كما فى حال الوجود واما القلب فلان العرض لولم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط اوطريان ضد اووجود مؤثر والكل باطل بعين ماذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال احزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسلم انه لوكان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه فى بعض الاحوال كحال مابعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلايلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانى لانم انه لوكان زواله بزوال شرط لزم الدور اوالتس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق فى الشرطية الى ان تنتهى بلاحقهما الى عرض لايوجد الفاعل له بدلا فح يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لانم انه لوزال بطريان الضدلزم الدور المحال او الترجح بلامرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لايفارقه و يمتنع ان تحقق بدونه فلا استحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لايتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق علية وهو لاينافى المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طريان الضد على المجاور و يكون طريانه على المحل وزوال الباقى عنه معا بحسب الذات لاتقدم

٤ الآخر معا كما فى دخول كل من اجزاء الحلقة فى حيز الآخر وخروج الاخر عنه وهذا ايضا فى التقدم فى العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثرا للفاعل ولوسلم فليكن بمعنى انه لايفعله لا بمعنى انه يفعل عدمه متن

لاحدهما على الاخر اصلا واما الثانى فلجواز انيكون الطارى اقوى بحسب السبب فيرفع الباقى ولايندفع به وان تساويا فى التضاد الرابع لانم ان العدم لايصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل معدم يلزم انيكون اثره العدم ولوسلم فمختار انه بفاعل بمعنى ان لايفعل العرض اى يترك فعله لابمعنى ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غيرتفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة اوعلى قيامها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قدتشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلاجامع ولاعلى انه لما جاز وجود العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بعقد متيه اعنى الملازمة ووضع اللزوم كما ان التعويل فى بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثانى فى الكم وفيه مباحث ٧) ثلثة لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان فى الاحكام الكلية بيان خواصها وهى ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذانسب الى كم آخر فاما انيكون مساويا له اوازيد اوانقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية اوفعلية لزم عند نسبته الى كم اخر انيكون عدد اجزائهما على التساوى اوعلى التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها مايقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولايتصور اللامساواة الابان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض شئ غير شئ الثالثة اسم له على امر يعده اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما فى المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

(بالشعيرات)

اذ الامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب منه

٧ المبحث الاول فى احكامه الكلية منها اى من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور اوفعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة وهى فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاشتمال على العادة وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق فى الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه احد القسمة الانفكاكية فغلط يتصير بحجة امتناعها فى المقدار والمنفصل من الكم مالا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لاغير اذ قبول الانقسام للقبول عرضى منه

بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف
الكم بهما لا الاولى لان المساواة لا تعرف الابا لاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بهما دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل
لامفردا فانه لاينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية
لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لاالمنفصل فلايشمله التعريف فلا ينعكس
وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول
بالفعل ولاشك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
اعم من ذلك اعنى امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل
ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ
القبول باشتراك الاسم واما ماوقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية
فسهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل
عروضها للقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار
يهيء المادة لقبول الانقسام لكن لايلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
ولابقاء المقدار عندحصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي
ولا تبقى معه ( قال والمتصل ٧ ) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل
ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني
المنفصل وهو العدد لاغير لان حقيقته مجتمع من الوحدات بالذات ولامعنى للعدد سوى
ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة
كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ماسيحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو
اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار
وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان
قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لايحتمل التجزية في جهة والسطح
امتداد يحتمل التجزية في جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن
فيها فرض بعدين على قوائم ولايمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلث جهات
وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها
باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك اوغير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين
السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو
الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حسوما بين السطوح اوجوانب السطح الواحد
المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا
والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على
خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء

٧ بخلافه فان كان غير
قار فزمان والافمقدار
خط ان قبل القسمة
في جهة فقط وسطح
ان قبلها في جهتين
فقط وجسم تعليمي
ان قبلها في الجهات
متن

هو الآن يكون نهاية للمضى و بداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقى اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال و يختص ٤) يعنى ان الجسم التعليمى يمكن ان يخيل بشرط ان لايكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاف جوزوا وجود ذلك فى الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا اوخطا هذا محال و يشترك الثلاثة فى امكان اخذها لابشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شئ آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا و ينتهى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهى بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا (قال والكم منه ٢) قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتى والعرضى لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتى كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضى بان يكون محلا للذاتى كالمعدود والحركة والجسم اوحالا فيه كالشكل اوفى محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التى تتصف بتناهى الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لايقبل الشدة والضعف اذ لايعقل عدد اومقدار اشد فى العددية اوالمقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما و بين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل فى البعض ولايتصور بين عددين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لايعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولاتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر اومقبول له (قال ولا منافى ٣) يعنى ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غيرقار و بالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار وايضا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة فى محل الكم اعنى الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذى هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة

٤ بامكان ان يؤخذ بشرط لا شئ وان اشتركت فى امكان الاخذ لابشرط شئ متن

٢ ذاتى ولايقبل التضاد و لا الاشتداد ومنه عرضى وهو المحل للذاتى او الحال فيه اوفى محله او المتعلق به كما فى اتصاف القوى بالتناهى واللاتناهى باعتبار آثارها متن

٣ بين الذاتى والعرضى فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضى فان الحركة يعرضها التجزى لقيامها بالمجزى والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة و بطوءا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار و قبضات الذراع متن

( كونها )

كونهامنطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ ٩) يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على ما مر فتكون كيات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها و بالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله و بالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان و بطنه وحينئذ لايكون كيات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذلك ليس بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فظاهر في باب الوحدة و الكثرة وكانه مبنى على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلماسيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزأ مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للفاصل و المقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط و باعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح و باعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية و انقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولايثبت للجسم التعليمي ولوثبت فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لاجواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولاخط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط و المكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبأن ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لايحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجئ في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لاتتحركان هما قطباها و بينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشئ على الغير لايكون نفسه ولاجزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولااشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار

٩ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه وبتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة او القطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها متن

٣ انكرة المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض الثانى الزمان اما ماض اومستقبل ولا وجود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان * ١٨٦ * فى الوجود وحينئذ يلزم تناهى الانات

المستلزم لوجود الجزء الذى لا يتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول فى الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح فى الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الان ورد بانا لا نسلم انه لا وجود لهما مطلقا بل فى الحال وعلى التبادل فان قيل فلا للماضى فى الماضى وللمستقبل فى المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام فى عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات

التناهى وهو عدم الامتداد الآخذ فى جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضى عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ومتصفا به واجيب بان الذى يتغير و يتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفى الجزء الذى لا يتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هى الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال المبحث الثانى فى الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه فى سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان و ينقل اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا فى الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان فلا حصر لاقسام التقدم فى الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثانى ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فى الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثانى الذى يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى نفس الجسم ومنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل

الماضية من الازل والا فاما فى الماضى او المستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع (لوضح) الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون فى شئ من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم انحصار الزمان فى الثلثة بل فى الماضى والمستقبل لكن وجودهما فى نفسهما لا يستلزم وجودهما فى زمان

لو صح هذا الدليل لزم ان لاتكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضى منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذى لايتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لايتم الزاما ان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذى لايتجزأ ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول فى الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضى والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لانسلم انه لاوجود للماضى ولاللمستقبل من الزمان كيف ولامعنى للماضى الا مافات بعد الكون ولاللمستقبل الا ماهو بصدد الكون بل غاية الامر انه لاوجود لهما فى الحال فان قيل الماضى لاوجود له فى الحال ولا فى المستقبل وهو ظاهر ولا فى الماضى لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان اوغير منقسم فيلزم الجزء الذى لايتجزأ وكذا الكلام فى المستقبل اجيب بان الموجود فى احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لايستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام نحصر اقسامه فيما يكون موجودا فى الماضى اوفى المستقبل اوفى الحال والعام اذ انحصر فى اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لايوجد الافى ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الوجود فى الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات مالا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود فى شئ من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لاتكون الا فى زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم تناهى الحركات الماضية لايوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لوكانت موجودة فوجودها اما فى الماضى واما فى الحال واما فى المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضى والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا فى الجملة وان لم يوجد فى شئ من الازمنة لابد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود فى الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان اوغير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض بالبعض اوغير منقسم ولاجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لاتكون الازمانية لان المتأخر لايجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتى واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب قبل الانقسام ومقتض محدث وتقتضى اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون

٢ لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورديانه يكفى لبعدية العدم كونه فى الآن الذى هو طرف الماضى المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضى الدوام لا الوجوب ...

العدم بعد الوجود لايقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو طرف للزمان الذى مضى وانقضى اعنى الطرف الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لايقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال والثانى ٢) تمسكت الفلاسفة فى وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى السرعة فان توافقتا مع ذلك فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهنالك امر مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى مايكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة فى تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة فى السرعة مع الاختلاف فى المقدار وكالحركتين المتساويتين فى مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السريعة فى ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة فى ساعة اوحركة الجسمين المتساويين فى المقدار بقطع المسافة احداهما فى ساعة والاخرى فى نصف ساعة فان قيل قد يتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبتنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اى بالزمان واسرع منها اى تقطع المسافة فى زمان اقل او تقطع فى زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا فى الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشئ مع الشئ او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لااثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثانى ان كون الاب قبل الابن ضرورى لايشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لايتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين فى كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية

والابتداء ايضا قطعتا معا وان تأخر ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت اقل فبين طرفى الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين طرفى الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقدارى لايرجع الى السرعة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى بالزمان فان قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون بهذه المعانى الثانى تقدم الاب على الابن ضرورى وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولاتقدم فلابد من الانتهاء الى ما يلحقه التقدمية والتأخرية لذاته بحيث انه لايصير قبله بعد ولابعده قبل وهو المراد بالزمان واجيب بان

هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان مابين اليوم واول السنة او الشهر متفاوت (الابن)

الابن لامر آخر ولابد من ان ينتهى الى مالحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذى يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لايصير قبله بعد ولابعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعد المطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب فى الجزء البعد والابن فى الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ماذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضرورى يعترف به العامة ومن لاسبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجرى انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء فى حقيقته (قال فزعموا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس ور بما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال فى جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال فى جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة للعامة اجلس يوما والقارى اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ماتكتب صفحة والتركى قدر مايطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان ليس فى هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لاينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذى لايتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود فيكون الحادث فى اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجئ من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لاينقطع كما مر فتعين ان يكون مقدارا لحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم

يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء فى حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ور بما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو فى جواب متى قام زيد و بالعكس ولايخفى ان ليس فى هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذى لايتجزأ متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع فنائه ضرورة ان بعدية العدم لاتكون الا بالزمان مقدار الحركة مستديرة اذ المستقيمة بحسب انقطاعها لما سيأتى وليقدر جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذى هو الحركة

اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد ذلك بانه

فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه مالم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لايتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها يصلح هذا احتجاجا على باقى الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما متقضيا لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢) اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لاينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزأ من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابى البركات ان الباقى لايتصور بقاؤه الافى زمان مستمر ومالايكون فى الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجئ تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لاتحقق له فى الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التى جعل الزمان مقدار الها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضى والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مده كان الفلك معدوما فيها فوجد اوساكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك اوحركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان وارتفاع

كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون فى الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لاينطبق على الثابت وبالعكس الثانى ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت فمقداره لايكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهمى فمقداره لايكون موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهى الاستحالة بخلاف ماتسميه لزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول منه لافيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثانى بانه كما لا يجب بل يمتنع فى وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا فى وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف ٥ س (ح ك)

حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ماهو رأى البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان متحصلة لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام المطلق والذى في الماضى ازل والذى في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان و يكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت اوثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول دام فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ماذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدار الهيئة قارة على ان انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذى ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ المحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وذكر ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو

الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر فى ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعنى ان الدهر فى نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو متغير فى ذاته سمى دهرا هذا ماوقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ماقال الامام واما عن الثانى فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها فى الخارج وانما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لايوجد منه جزآن دفعة بل لايزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا مايقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان فى الحركة معنى هو الكون فى الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لااجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لاوجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزأ فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى العقل امتدادا لاوجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذا لاوجود للجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدد كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا فى الخارج ولزم كون الزمان قار الذات ومايقال من ان الموجود فى الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما فى الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون

متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود اوعن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ماسيجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداديه التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لايكون فلك ولاحركة اصلا او يكون له عدم سابق اولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لايتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان ( قال وذهب القدماء ٣ ) اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه اوحركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لاقبل الوجود ولابعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لايتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لاينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولاحركة ولاشيأ من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انها باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ماقبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا التنازع الهائل الذي لايرجى فيه تقرر الآراء على شيء ( قال المبحث الثالث في المكان ٦ ) لاخفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه اولايسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين اوالبعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ماهو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ماهو مفارق لايقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويحاذيه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لايشغله شاغل

٣ الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولاحركة متن

٦ والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في الجسم ويمانع مايماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا المقامان متن

وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لولم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا و قد يكون اقل او اكثر و قد يسع هذ الجسم و قد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلوا لاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء و قد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد و تميز عن المجردات وعلى هذا لايرد مايقال ان امتناع كون حيز الجسم جزأ منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون و بعض الفلاسفة ففى هذا البحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن اوممتنع (قال المقام الاول ٤) احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ماهو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوى و التفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه اوناقص عنه نصفه او ثلث او ربع اوغيرذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية و انتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذ المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك و لا شئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك و اما ان يكون محققا موجودا على ماهو رأى افلاطون ومن تبعه و هو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لاالى نهاية وهو محال لمامر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ماهو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفالها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لايكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم و اللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملو من الماء الابعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل

(واحد)

٤ ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا منها بكونه ظرفالها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثانى ان تمكن الجسم ح يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان و يجتمع المثلان ويرتفع الاثنان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصلى التمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو مم متن

واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامكان من البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وككون المتمكن مساويا بمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الآخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل و يعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والاخر فيه المتمكن (قال حجة البعد ٢) احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكما اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا تكون فى سطح من الهواء الابطريق التبعية والتجوز كما قال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شئ بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون فى حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان لنا فسحة مجال فى استحالة بعض اللوازم او فى لزومها على ما لا يخفى (قال المقام الثانى ٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمى بعدا اولم يسم

للمحيط وتبدلت الاحكام اذا لطير الساكن فى الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحرك و القمر المتحرك لا يستبدلها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا متن

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم فى اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ عند كم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع يمنع امكانه دفعة او فى آن فانه حركة يقتضى زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد

٤ الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما في المكان الثاني ان انعدم وحدث في المكان الاول جسم آخر
فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل او تكاثفا وتخلخل ﴿١٩٦﴾ ماحول امكان الاول وذلك بثبوت

وسواء جعل متحققا موجودا اوموهوما فان قيل فامعنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا
محضا وعدما صرفا لاتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان
ولايكون بينهما مايماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لوفرضنا
صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولايكون بينهما
جسم اصلا ورفعنا احداهما من الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو
الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف
والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع
وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين
لابين اجزاء لاتتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لايكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام
بين اجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع
العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولوسلم امكان الارتفاع
في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لاينقسم اصلا فلا نم امكانه كيف والارتفاع
حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلا نم
استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يعبر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك
الزمان ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولايتم المطلوب الابنفيهما
نعم لوجعل الملزوم هو اللاوصول اعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع
الزاما لمن يقول بكون اللاوصول انيا يتعين منع امكان الملزوم الثاني لولم يكن الخلاء
بل لولم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم
الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم و يحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا
باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصافير الدولاب كل
الى حيز آخر واما ان لاينعدم وحينئذ اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر
فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد
وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لايبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل
للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة في
الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى ويستقيم الدلالة على بطلانها اوبكونه ذا اجزاء
بينها فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
الخلف اعني تحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في

الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق التصادمات لا الى نهاية ورد بعد تمام بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نم استحالته لجواز ان يقعا معا كما في عصافير الدولاب او بصفة التقدم فلا نم لزومه الثالث لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهي الى عدم صرف لابعد وفراغ يمكن ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه الرابع المشاهدة كما في القارورة الممصوصة جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الرأس والمسام بحيث
لايدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما بقي من قليل الهواء

(مكانه)

متن

مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الاخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية فيؤل الى الدور ضرورة تناهى الاجسام وبعض هذه التريدات تجرى فى المكان الذى ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او بتخلخل ماحوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى اوفرج الخلاء فتعين ان يكون امكان الذى ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان وتكون حركة السمكة فى البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ماذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لايتم لماسيأتى بل غاية الامر القدح فى مقدمات اثباتها وهو لايفيد فى معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما فى المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لايكون بصفة التقدم بل المعية كما فى عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيز لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين فى حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نم لزومه وماذكرتم لايفيد ذلك ور بما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى اوفرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لاالى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لايماسه جسم آخر واللازم باطل لماسيجىء من تناهى الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لايكون فوقه شئ والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ماهو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج مافيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولولم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احدجانبيه بالآخر بحيث لايبقى بينهما هواء وشد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لايدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احدجانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ فى تمديده وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل فى زق ثم جعلا فى ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن فى الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لايستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى فى

انه لو وجد لزم محالات الاول تساوى وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة فى فرسخ خلاء وليكن ساعة واخرى مثلها فى فرسخ ملاء وليكن ساعتين



واخرى مثلها فى فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعى بنفسها زمانا فنى الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذى هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة و بطء لكونها فى زمان ينقسم لاالى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا وجد فلا يستدعى شيئا او التى فى ضمن الجزئيات فلا تقتضى زمانا وان اقتضى كل حركة حتى التى فى جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتستحيل الحركة فى جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس ما الحركة المخصوصة تستدعى قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمحرك ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يراد كما فى الخلاء

القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعى عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء فى المسام وان بولغ فى تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة يتكاثف ما فيه من الهواء او الخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعصار شئ يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٣)
احتج القائلون بامتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجود اكان او معدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم فى فرسخ من الخلاء ولامحالة تكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولامحالة تكون فى زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق اعنى التى فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهى المعاوق من الضعف الى حيث يساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ قلما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان كالساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة الكثيرة التى يقع ساعة بازائها وهذا اعتراض لابى البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه فى المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المحرك يستدعى زمانا محدودا بجزم العقل بذلك وان لم يتصور

(معاوقة)

متن

معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء و يتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لاماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الاعلى حد من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لاالى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ منهـا اوفى ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لايوجد لايستدعى شيئا و يرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لاينقسم الاوهما فتكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفى في اثبات بطء الاولى ونفى كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لاخفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انمـا يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على مامر وقد يقـال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الامع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الامع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لهما دخل في اقتضائه وحينئذ لايرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لاينافى في استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الامع شئ من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابى البركات ولايثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لاتستدعى شيئا من لزمان (قال الثانى ٢) الوجه الثانى انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلامرجح لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون احتلاف الامال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهى الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل و بعضها القرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثـالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامى

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذلا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمى الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لايقتضى عدمه مطلقا الرابع انتفاء مايشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب آخر متن

قداحدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الابعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون مابين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما اومختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلايلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذاغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ماهو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشدت بحيث لايدخل فيها ولايخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلايبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج الا ان فيها ملاء لايجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب آخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لايقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث في الكيف ٨) لاطريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذلايتصور لها جنس وهو ظاهر ولافصل لان التركب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لايعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بهاكان تعريفا للشئ بمايساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هوعرض لايقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعلقه على تعقل شئ آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور الابعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شئ مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لايوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولانسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة

٨ وهو عرض لايقتضي لذاته قسمة اونسبة وقدزادوا ولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة

متن

عند الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثانى وعن الزمان بالقيد الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ماليست بقارة كالصوت ومنها مايوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على مامر (قال وتنحصر بالاستقراء فى اربعة اقسام) اقسام الكيف فى اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل فى الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفى والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثانى فالثانى او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل و بعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حار اوالسواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الجسم التحريك لاالثقل قال الامام وهذا تصريح منه فاخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه فى موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر فى موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قد تتعلق بالمجردات و بهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة فى الذهن دون الخارج هى الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة فى الخارج ايضا واجيب بان البحث فيه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما فى الحساب وهو من الرياضى وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم فى الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحينئذ يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهى ٤) ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما فى البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هى قد تكون تابعة للمزاج ولا نفعال المواد وهذا معنى قولهم تسخصها

٤ انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث متن

او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيجيئ وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تميزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شيئ من الاجسام العنصرية و يقع الاحساس بها اولا وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فمايقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيئ ولافى ماهيتها فمايذكر فى معرض التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص لا افادة لتصورا تها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ماقال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لماتكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المجانسات وتفرق المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شبيها لامجرد افادة اثرما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على مازعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا او ربمايلزمه تفريق المتشاكلات بان تتميز الاجزاء الهوائية من الماء و يتبعها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولاخفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى مايشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لاينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على

٨ اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى غنية عن البيان لمية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية تقتضى سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات فى الذى اشتد حركة دورية كما فى الذهب او تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر او سيلانا كما فى الرصاص بحسب اختلاف القوابل متن

٢ لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية او لا كالمشمومات واما الحرارة الغريزية التى بها قوام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار حتى انها تدفع الحرارة الغريزية ورد بجواز استناد ذلك (مايتوهم)

ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انماهو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار امذلك توسع واطلاق للحار على مامنه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المقتضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه مامناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لاتدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انماهى من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ مايعسر عنده على الحرارة الغريزية تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هى الحرارة السماوية او النارية ويستند اثاره المختصة بها الى خصوصية حصولها فى البدن المعتدل وصيرورتها جزأ من المزاج الخاص (قال واورد ٢) المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بمايلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضى التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر فى الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهى كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولانسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولاعبرة بذلك فى الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لايكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكروا الا فاعتراض ان

الى العوارض متن

٢ على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين هى الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل فى النار البسيطة وبان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفى كون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد متن

سينا انما هو على مانقله من كلامهم لاعلى تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على مايشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب الالتصاق على ماذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالطعام المحرقة رطبا لكونه كذلك و يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا مايتم على رأى من يقول برطوبة الهوا وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها و بطلانه ظاهر واجيب بانا لانسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهوا فان قيل اذا اوقد التنور شهرا اوشهرين انقلب مافيه من الهوا نارا صرفة اوغالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة فداخله الهوا ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهوا رطبا و ببطلانه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفتت وخلط الهوا بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لاما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهوا رطب بهذا المعنى ولايحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها و بين الصلابة و يلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن و يكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز و يكون للشئ بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفعال فيغاير ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولاقبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ماذكر فاللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات اوالاستعدادات فيه تردد و بعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما البلة ٦) فهى من الملموسات البلة وهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهى الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل و يقابلها الهشاشة وهى ماتقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد تقال لرقة القوام كما فى الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القند ولسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد

٦ والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة فنسبة الى الاربع و فى كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف

متن

(والشفافية)

والشفافية كما فى الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يفيد تأثير القوى النفسانية واللدع وهى كيفية نفاذه جدا لطيفة تحدث فى الاتصاف تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم فى الوضع بحيث لايكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورديانه يجوز ان يكون ذلك مبدأهما لا نفسهما ( قال المبحث الثانى ٧ ) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه فى تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لاحركة كما فى الحجر المسكن فى الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء و ينعدم مع بقاء الطبيعة كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ماوسيجئ بيان تحققه ومغايرته للطبيعة و يبقى الاشتباه فى انه من اى قسم من اقسام الكيف ( قال وقد يجعل انواعه ٢ ) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات فى الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفى جعل انواع الاعتماد ستا ضعيف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لاتتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا و يمينه شمالا و بالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف و بالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات فى الست امر عرفى اعتبره العوام من حال الانسان فى ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم فى ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد اوغير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقى من انواع الاعتماد الذى لايلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٧ من الملموسات الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لمايمنع الحركة الى جهة ما لامبدأها متن

٢ ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعى منها انما يكون الى فوق او تحت لما انهما الجهتان الحقيقيتان والبواقى اضافية تتبدل فلاتكون انواعا على ان الحصر فى الست عرفى لاحقيقى اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم اوغير المنحصرة اصلا كانقساماته فالطبيعى من الاعتماد الثقل وهى كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم اوالى صوب المركز فى اكثر المسافة بينه و بين المحيط من غير ان يبلغه والخفة وهى بالعكس متن

مركز ثقله اعنى النقطة التى يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما فى الارض والمضاف كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء (قال وليسا راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائى الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة فى بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاد ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت فى الثقل والخفة وانما تفاوت الاجسام فى ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة فى الثقيل وقلتها فى الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث فى المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار او لغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزئبق اضعاف ما يسع من الماء فالزئبق اثقل من الماء الكثير مع زيادة الماء فى الرطوبة بالاتفاق وتساويهما فى الاجزاء فى الصورة المفروضة وهى ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس فى زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالى بناء على ارادة القادر او ان فى الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضى الى ان الاعتماد فى كل جسم امر واحد وربما تتعدد اسماؤها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادا بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوى فى القوة يحس من الحبل اعتمادا

ما يسع من الماء مع زيادته فى الرطوبة وتساويهما فى الاجزاء والا لكان فى الماء فرج خلاء نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متن

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان فى الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وبعضهم تضادها لما انها تجتمع كما فى الحجر المتجاذب علوا وسفلا والحبل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لا تضاد بين الطبيعى وغيره كما فى الحجر الذى يرفع واما غير الطبيعى فقيل المختلفان منه متضادان لما انه المبدأ القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة كيف وقد

اجتمعا فى الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك متن (الى)

الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما فى الحجر الذى يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة و يسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد ان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر و يلزم منه جواز كون الجسم فى آن واحد فى حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التى تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ماقال الجبائى ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وحينئذ لا يرد ما قال الآمدى انه هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج من الحيز الطبيعى والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم فى حالة واحدة فى حيزين ولا كذلك الاعتماد ان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعى وغير الطبيعى لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا ( قال والمعتزلة يسمون الطبيعى من الاعتماد لازما ٣ ) كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعى مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقى الجهات ولهم اختلافات فى باب الاعتماد منها ماقال الجبائى ان فى الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد فى الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا و يشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقل وطأته لانا نقول لو لم يكن فى طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطأة الماء الا استقرارا اوثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقى الزق مسدودا وقال ابوهاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان فى طبعه صعودا لانفصل عن اجزاء الخشبة التى فى الماء وصعد دون الخشبة اذلا سبب عند الجبائى لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفية المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول

٣ وغيره مجتلبا ولهم احتلاف فى ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب و فى ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفى انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط او غير شرط و بعضها لا لذاته

متن

الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ماير اه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ماقال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط واعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا و بان مالايبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثاني بانه تمثيل بلاجامع ومنها ماقال الجبائي ان الاعتماد لايولد حركة ولاسكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فالم تتحرك يده لم تتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها و يسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لادلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ماقيل ان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر لانه مالم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين في حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لايوجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والالزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ مالم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ماسبق من انه السبب القريب للحركة و بعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة و بعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتأليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اي الاعتماد ميلا و يقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبدأه ومايبنعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز و التزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد

فنفساني والا فطبيعي و بعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها ماقالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مائلا عنه لا اليه وانه لايجامع القسري عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسري فرجع المرمي وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر

والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر منه ( قسمي )

فسمى الطبيعي اعني مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ماسيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قدذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة اومبدأها القريب الذى يوجدعندكون الحجر صاعدا في الهواء اوساكنا على الارض فنهما ان الميل الطبيعي لايوجد في الجسم عندكونه في حيزه الطبيعي والافاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل اوعنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط اووجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لايجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمى الى فوق لايكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ماذكروا في بيان سبب ان الحجر الذى يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسرى يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعنى مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسرى في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذلك الالكون المقاوم الذى هو الميل الطبيعي اعنى مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الابذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف اويقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولايتبين الحق من ذلك الابمعرفة حقيقة ماهو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لمايصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لمايصدر عنه امر لايتخلف عنه ولايفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بمايصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشئ من ذلك لايفيد معرفة حقيقية واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من

٤ كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير ومايتصل بها وههنا مباحث متن ٢ للون طرفان هما البياض والسواد  المتضادان و بينهما وسائط وهى انواع متباينة بل متضادة ان لم تشترط غاية الخلاف متن ٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التى تحته مثل بياض الثلج و بياض العاج ونحو ذلك و كذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هى الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لامطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كافى الالوان وقد لايكون كافى الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها لان مابه التفاوت ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية المعروض للاشد وفيه نظر و بالجملة فعدم دخول مابه التفاوت فيمافيه التفاوت اما ان يمنع (عندهم) التفاوت فيتم النقض اولافلايتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك والاشتداد و بعضهم الى اثباته ٣

الكيفيات المتضادة اوعلى الحرارة الغريزية اوعلى النفس النباتية اونحو ذلك على مايذكره الاطباء فتختص بالمركبات (قال النوع الثانى المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا و بالذات هو الضوء واللون وان كان الثانى مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما مالايعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغيرذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما مايتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولاخفاء فى تضاد السواد والبياض لمابينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفى الالوان واما مابينهما من الحمرة والصفرة وغيرذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافمتضادة (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هى البياضات المخصوصة التى لاتتفاوت بافرادها كبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل مايقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذى لايتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لاينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلايتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا والاون والضوء قد وقعا فى مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك فى جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا لما تحته و لاجنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ماتقرر

عندهم من ان القول بالتشكيك لايكون الاعارضا لامتناع التفاوت فى الماهية وذاتياتها
لان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
فى الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد
فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوأ والالم يكن
تفاوت النورين فى نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لايكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم العارض
وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة
فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والالكان مفهوم البياض فيهما
على السواء اجيب بانه داخل فى ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى ماهية العارض
ولا فى ماهية المعروض الاضعف ولايلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه
فى جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج عنه داخل فى ماهية
بعض المعروضات فلم لايجوز فى الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض
الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها وتكون الخصوصية التى فى نور
الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه
المنع انالانم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية فى الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا فى ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله
وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس
و بياض الثلج وحرارة النار ليست الازيادة نور و بياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك
فى الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت فى المعنى
المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المفهومات
فى افراده سواء كان عارضا لها اوذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم
الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان نفى التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى الماهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
فى الماهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة التى فى الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا فى ماهية الاشد و بين ما اذا كان داخلا فى مجرد

٣ فى الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية فى الخط الاطول اكمل و فى الاقصر انقص متن

هو بته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لايتم حينئذ فى اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثانى ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء فى اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا فى زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافى والسواد يتخيل من عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقى الالوان تخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لامتخيلة وظهورها فى الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لاينافى تحققها ولاحدوثها باسباب آخر على ماقال ابن سينا انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى ويبالغ فى تصفيته ثم يخلط المائآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير فى غاية البياض ثم يجف وماذاك بحدوث تفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان منفرقا منحلا فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما فى الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولايبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض فى المحوز بد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب آخر بعد ما كان لايعلم حصوله الابهذا السبب على ماقال فى موضع من الشفاء لااعلم هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفى بيان سبب البياض فى الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به فى الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امر ان احدهما اختلاف طرف الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف مايتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما فى الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء فى الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلايكمل نفوذ الضوء على مايشاهد فى الثوب المبلول والبواقى من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ماقال ابن سينا لانشك فى حدوث البياض بما ذكر لكنا ندعى حدوثه بغيره كما فى البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفى البياض لانه ينسلخ ويقبل محاله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر متن

البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ و يقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشي فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم العراء عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قال وقيل ٢) القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان البياض والسواد وان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوأ كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انهما انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضي فذاتي كالشمس ويسمى

---

على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تفيد الحكم الكلي ١ متن

٦ ذاتي ان كان من ذات المحل كالشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية والا لكان مانعا الجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بالرائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لتنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور متن

ضياء والافعرضي كما للقمر و يسمى نورا اخذا من قوله تعالى هوالذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضئ من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية و ينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ماذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضئ خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى و بالمرئى او متوسطا بينهما و ربما عنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط للروئية وهو منتف فى الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لايكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف (قال ولهم تردد ٨) لاخلاف بين المحققين من الحكماء فى اضاءة الهواء وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف اوما يخالطه من الاجزاء البخارية اوالدخانية اونحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضئ فى افق المشرق وقت الصباح و بانه لولم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذلا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام فى الهواء الصرف والاقرب ماذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوأ وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء اوجب ان يحس به مضيأ كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى ورد بمنع الملازمة اذمن شرائطا لروئية اللون ولالون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو مايحصل ٦) اى الضوء الحاصل من الهواء المضئ بالمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضئ بالغير ولاخفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وماذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب

٨ فى ان المضئ فى ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضئ بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضئ بالغير ليس بمطرد لتناوله ما هو من مقابلة القمر متن

٤ للضوء ترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه و يكاد يستره يسمى الذاتى شعاعا كما للشمس والعرضى بريقا كما للمرآة متن
٣ لما كان حدوث الضوء فى المستضئ قديكون من مضئ عال اومتحرك اومتوسط بينه و بين المضئ بالذات توهم
ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا ﴿۲۱۵﴾ او انباطا او انعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضئ و يتصل
بالمستضئ ويبطله
انه لا يعقل الحركة
بالطبع الى جهات
مختلفة ولاالحركة فى
لحظة من فلك الشمس
الى الارض مع خرق
للافلاك ولاكون
ماوراءالجسم المحسوس
اظهرللباصرة السليمة
متن
٢ الضوء مغاير للون
فى الحقيقة وشرط له
فى صحة الرؤية اما
الاول فبشهادة الحس
وتضاد الالوان دون
الاضواء وافتراقهما
فى الوجود كما فى
الاسود اللامضئ
والبلور المرئى فى الليل
ضوءه دون لونه واما
الثانى فلانه لايرى فى
الظلمة عند تحقق
الشرائط مع القطع
بوجوده وذهب
بعضهم الى ان الضوء
ظهور اللون فالظهور
المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط هو
الظل و يختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولاتمسك لهم يعتدبه وذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته فى الظلمة انما هو لعدمه لالكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان
الجالس فى الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئى وقال الامام٣

كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى مالانهاية له انقسام الكوة فبنى على مايراه الحكماء
من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين
حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالانهاية له ولو بالفرض
والوهم وماتقرر من ان المحصور بين حاصرين لايكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية
الاتصالية او الانفصالية لابحسب قبول الانقسام (قال واذا كان٤) قديشاهد للضوء
ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه و يضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد
يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمى بريقا (قال المبحث
الرابع٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا
بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس
الى الارض و يتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد فى السراج
المنقول من موضع الى موضع و ينعكس مما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة
والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة وهم و يدل
على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى
العلو او السفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته فى لحظة من فلك الشمس الى الارض
مع خرق الافلاك التى تحته الثالث انه لو كان جسما ولاخفاء فى انه محسوس بالبصر لكان
ساترا للجسم الذى يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوأ اشد استتارا والواقع خلافه
ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلاخفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر
ضوأ اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم
ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث
يحتاج الى مايجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لاالشفافة
واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئى شرط للرؤية (قال المبحث الخامس٢)
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على مايراه بعض
الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على مايراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به
فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وماذكره الامام الرازى من ان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطة توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الافيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشبهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشئ بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لاوجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لولم يوجد الافي الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لاوجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لايقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لايصل الى اليسرى الابعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصورتين المتساويين في القرب والبعد المختلفتين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الامن حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت اووسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولاقربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الامن حيث انتهى اليه لامن حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن

(القريب)

---

٣ الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية متن

٩ المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة ويدل على وجوده في الخارج وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجئ الهواء القارع من تلك الجهة اولقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوي البعيد والضعيف القريب متن

القريب او البعيد فظهر ان فى معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى ولا يمكننا ان ندركها حيث هى الا وهى موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له بل مدركة الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث هو فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يجعلون كون الصوت فى تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت فى تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة اوشم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات اوالمسمومات واما السبب فى ذلك فحاصل ماذكروا فيه انا بعدما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى يصل الينا الى ماقبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأديا ادركناه الى حيث ينقطع و يفنى وحيث يدرك لوارد ومورده ومابقى منه موجود او جهته وبعد مورده وقربه ومابقى من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق فى المسافة اى ينتهى بنا الى المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر مابقى ( قال و يدل على كون ادراكه بوصول الهواء ۳ ) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت فى موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور فى جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التى تقع فى تلك المسافة و يصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لماكان كذلك الثانى ان من وضع طرف انبوبة فى فمه وطرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وماذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا و نتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا و بعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لماكان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسى للناظر وان لم تقم

۳ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم فى طرف انبوبة طرفها الاخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسى وان لم تقم حجة على على الغير الا انه لو استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء و بقاؤها على هيئاتها مع هبوب الرياح والنفوذ فى المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على مازعموا فى الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر

متن

حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لايكون الا في الصماخ والجواب ماسبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لايخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذى هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولايكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الابرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذى يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل اوجدار بحيث يرد ذلك التموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى ترددوا في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته اومن تموج هواء آخر بينناو بين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التى لااستقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه كيفية فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التى تكاد تلحق بالمحالات ( قال المبحث الثانى قد تعرض للصوت كيفية بها ٢) يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هى تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سيناو ذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لايكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل

٢ يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهو الحرف متن

الغنة والبحوحة بقي النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون مابه التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود منه تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها (قال و ينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعنى الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وماسوى المصوتة تسمى صامتة و يندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحروف الصامتة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالصوت وانما الخلاف في ان ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الاحيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الافي الوقف مثل زيد وعمروا واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو حو يصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروطا بالصامت فلوكان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشئ لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله و ينقسم اى الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفي آخر زمان حبسه كما في غلط ومايقع

٢ مقصور هي الحركات وممدود هي المدات ومعنى الحركة ههنا لكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله في بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لالقصور في الالة و ينقسم ايضا الى آني كالطاء وزماني كالفاء متن

فى وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآنى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآنى مايشبه الزمان كالحاء والخاء ونحوهما مما لايمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولايشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى متماثل ٣) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة فى لغة العرب وماسواها مما يقع فى بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التى يتلفظ بها زيد الآن او فى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن اللافظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة فى السكون والحركة كالياءين الساكنين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع مايقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد فى الحقيقة على ماهو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد فى العارض ايضا كانت الياءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لايتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض ( قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيمابين القوم فاوردنا فى ذلك ماصرح به الفارابى وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل بالفتح او الضمة او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لاولو ولى وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل ومع لمماثلته المقطع الممدود فى الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الامقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لااو صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثانى الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثانى صامتان هما الهاء واللام فى هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على مايراه اهل العربية من ان لالام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا فى الممدود جزأ منه وهذا مايقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلايكون لا الاصامتا مع مصوت ممدود ( قال ويتألف من الحروف الكلام ٤ ) ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذى يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقديخص

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لاوقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لافانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ماهو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الااشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه متن

٤ المقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وقى واللفظ بما تألف من المقاطع وبهذا يقع فى مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ اوحروف اومقاطع متن

الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق اوممدودا مثل في وفو اومركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ اوحروف اومقاطع فزيد قائم من لفظين وبادا من مقطعين ويازيد من مقطع ولفظ وري في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضي واخشوا من لفظ وحرف و يشكل بمثل في وفو فان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وفو فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفاراني ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد والى غير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة اوممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ماذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فستعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما و بيان انية ماذكر من التأثيرات ولميتها مذكورة في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء هو عصارة شجر تسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصورا وممدودا وبما تركب منهما وردبانه بالعرض كالجسم متن

٢ وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرافة وفي الكثيف مرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لا تحصى متن

ماقالوا ان طعم الهند بامر كب من المرارة والتفاهة لامرارة محضة (قال النوع الخامس المشمومات ٧) وليس فيهما محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع اولما يفضى اليه كالبواقى ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لاصوته ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته (قال القسم الثانى ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لايجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافحالا فالتمايز بينهما قد لايكون الا بعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه وليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة (قال فمنها الحيوة ٦) سيجئ معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لامن جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ماهو رأى البعض لاللاحتراز وقيل قوة هى مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ماسيجئ تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها

٧ وهى الروائح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملايمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك متن

٤ الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا متن

٦ وهى فى الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج اوالذابل الحيوة بآثارها من غير حس وحركة اواغتذاء متن

وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لايدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة مايصدر عنه الاثر بالفعل يعني انى اريد ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لايجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لايحتاج الى البيان ( قال وعندنا لايشترط٢ ) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية وروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لايتجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على مايشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لايقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لايقال لم لايجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ماسبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء

٢ اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزله تعويلا على مايشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة [illegible] دور او من جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ماسبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح غايته عدم الاطلاع عليه متن

مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح يوجد فى الخارج وان لم يطلع عليه لايقال فحينئذ تكون الحيوة غيرمشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لايستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به تحقق البنيـة ( قال واما الموت ٢) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ماقيل انه عدم الحيوة عمامن شانه اى عمايكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كافى العمى الطارى بعدالبصر لا كمطلق العمى ولايلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عنداستعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ماذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى اومن الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذلو اريدبه التأثير على ماهو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لايوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق فى الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولوسلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج (قال ومنها٤) اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل امابنفسه وامابصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة فى العقل الذى هو المدرك اوآلته التى بها الادراك وهذا معنى ماقال فى الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عندالمدرك يشاهدها مابه يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امرخارج اوحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا فى ذات المدرك اوفى آلته والمراد بالتمثل هذا مطلق الحضور وفى قوله يشاهدها مابه يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى مايكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة فى ذات المدرك والى مايكون بآلة فيكون فى محل الحس كمافى الابصار بحصول الصورة فى الرطوبة الجليدية اوفى المجاور وكادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية فى محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ماهو معناها اللغوى لا الابصار وادراك عين الشئ الخارجى على ماهو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة فى جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان مابه الادراك العقلى هو ذات المدرك وفى جانب الادراك الحسى تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك حضورين احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك بل

٢ فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذالتأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره اوخلق اسبابه متن

٤ الادراك وبيانه فى مباحث المبحث الاول لاخفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العينى اذ كثيرا ما يدرك ولاوجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل متن

الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشئ عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك مالا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشئ في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشئ بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشئ سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشئ الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكروا من ان الشئ المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة محصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة ما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات اولما تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا نطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشئ للشئ وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الى لا نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ اعني حصوله وحضوره لا يزيد

٧ كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات متن

٣ وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم ﴿٢٢٦﴾ من ادراك المعاني العقلية ايضا كالايمان

عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته وما هيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة من ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لمحضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض بمحله ولا كذلك حصول الحاضر للمحضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف زائد وهو معلوم لنا بالوجدان ومحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغاير الحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لا نتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه

والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس او للحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما تحقق الحصول فيهما مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصور العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انتسابها الى الافراد

ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل (الادراك) ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نعتها علم وعرض موجود في الاعيان كسائر

الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذى له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العينى كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع فى ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او فى آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل فى الخيال اوغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك مافيه الحصول والجواب انا لانجعل ادراك المحسوسات هو الحصول فى الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول فى الآلة فلايلزم ماذكر وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجردا لحضور عند الحس على ماهو المراد بالمشاهدة كافيا فى الادراك لكان الحاضر الذى لاتلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العينى الذى ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورى وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا اوكليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها فى الحال قائمة بالموضوع الذى هو النفس لاينافى كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وانما المستحيل كون الشئ جوهرا وعرضا فى الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع ولا فى موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لاينافى كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل فى العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة فى العقل نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق فى الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق فى العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب فى ان العلم عرض موجود فى الخارج لمعنى حصوله فى النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذلا حصول لها الا فى النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا

ﻫ صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولاتحقق له الا الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة لانفسها الان يستأنف لها العقل و يلحقها احكام هى المعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة متن

٩ لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك اوصفة لهما اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذلا تعقل الاضافة الى مالاتحقق له اصلا ﴿٢٢٨﴾ ولزم القول بالصورة

في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لاصورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض اوعلى سبيل النفي بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لامعلوما له

مثل حصول العرض في المحل على ماسبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا انضمافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للوجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لاتحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لايحاذى بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية و بهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي كما ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية اوان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لاكليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم امامجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واماصفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امور اولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشئ بنفس ذاته فان التعلق لايتصور الابين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي يبين بها الخلف فانه لاتحقق لها في الخارج واذا لم تحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما و بين العالم ومايقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ماهو رأي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لايقال غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لايختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى

( الصورة )

الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون فى الخارج فلا تكون معدوما والكلام فيه اوفى الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وما هيتها العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو فى صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر فى الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابى هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل ليس بشئ وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدى من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثانى ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفى كون هذه من العوارض الذهنية

كلام عرفته فى بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعرى الاحساس بالشئ علم به ٢) فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقى ورده

الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن

٢فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فردود بما نجد من الفرق بين حالتى العلم التام بالشئ والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظى مبنى على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئى او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا فى الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن

الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لانسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان تكون حقيقة ادراك الشئ بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا يتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشئ بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكر الامام وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن اومساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا (قال والذهول ٣) يشير الى الفرق

٣ هي الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد بطول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع متن

بين السهو والنسيان وقد لايفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية فيد الطريان او الشك عدم ملكة للعلم التصديقى فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق و يسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد العلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما مثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لايختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لايوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا فى الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف فى ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللا مطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف فى الذات وظاهره معارضة و يمكن تنزيله على المنع اى لانسلم ان الاختلاف بالعارض لايوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولانسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد فى الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل ( قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى مايكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظرى والثانية العلم الاجمالى كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب فى ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلى وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلاشك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل فى الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالى والثانية بمنزلة العلم التفصيلى و بهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل فى العلم الاجمالى اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقايق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلى بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضرورى بالحواس وللنظرى بالضرورى واما بالفعل اجمالا بان يكون عند امر بسيط هو مبدأ التفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل لا كل واحد وفى التفصيلى صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة

متن

ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالى وان كان على ترتيب زمانى بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلى لكن على هذا لايكون الاجمالى مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلى على مازعموا و يمكن الجواب بان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالى مجرد تميز الشئ عند العقل ومن التفصيلى ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام فى ان العلم بالشئ هل يستلزم العلم بالعلم به وفى انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشئ واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز و بامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لايجوز انقلاب العلم البديهى كسبيا و بالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا فى جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتى له والذاتى لايزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدى وغيره ان انقلاب النظرى ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما تعلق به علمه النظرى والمعتزلة عولوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفى الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان فى العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضرورى نظريا فجوزه القاضى و بعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ماجاز على الاخر كما جاز على الانسانية التى فى زيد ماجاز على التى فى عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ماهو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هى الصفة الموجبة للتميز على ماسبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضرورى من كل منهما ان ينقلب الى النظرى منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض مايجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وماذكر الآمدى من انه لو سلم التجانس فلاشك فى الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك مبنى على انه فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ماهو

٨ قيل لاخلاف فى جواز انقلاب النظرى ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضى عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التى ليست مقتضى الذات فيجوز على كل مايجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التى فى زيد مايجوز على التى فى عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك فى اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الحلو عن الضرورى مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متن

مصطلح الفلاسفة ولا ادرى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لايجعل الاشتراك فى الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضرورى لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد لا يحصل لفقد شرط اواستعدادا لا انهم انما عولوا فى استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لاخفاء فى ان الخلو عن الضرورى انما يمتنع مادام ضروريا و بعد الانقلاب لايبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولى القاضى الى انه لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به يستأصل لاكتساب النظريات لانه لوانقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون ضرورى ماقلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لايبقى شئ من الضروريات لاجواز انقلاب كل على الانفراد ( قال والخلاف ٧) قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند اى ابتنى وتوقف على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لاضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى و يتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لانتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لايستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لايلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه مفتقرا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى لايفتقر الى النظر اصلا اولا يفتقر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق و بالضرورى منه مالايكون حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل

٧ فى جواز استناد الضرورى الى النظرى يشبه ان يكون لفظيا متن

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علمنا بعلم وهو ضعيف وقال القاضي والامام يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين متن

بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بان العلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجى اعنى عدم الامتناع في نفس الامر على ماهو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاعيان وحينئذ لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافى الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام في المعلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونهما مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشئ مع العلم بالعلم به فان هنالك معلومات غير متناهية لان العلم بالشئ مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو العلم بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات

معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشئ ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشئ والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ۲) لاخفاء فى جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والافمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم بياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا فى محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين واعترض الآمدى بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولاخفاء فى اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشئ فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام فى انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال البحث السادس ۳) قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه فى الكليات يكون بالذات وفى الجزئيات بتوسط الآلات اعنى المشاعر وسيجئ بيان ذلك فى بحث النفس (قال البحث السابع ٦) لا خلاف فى ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجئ ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان

---

و بمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت متن

۳ محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه فى الجزئيات بتوسط الآلات وسيجئ لهذا زيادة بيان متن

٦ العقل الذى هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التى يحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والقوة التى بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة متن

كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا لمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون

(الا مقدورا)

٦ الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل وتغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا ليبطل ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة متن

الامقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة والكراهة و بالعكس الااذا جعلناهما من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ماقيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء اوكراهته له وكذا الكراهة ولايلزم منه كون الشيء الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لايوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الابمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لاتتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لافاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لاينافي كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك اوعن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولامستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لوكانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل اوالترك وهي منفية عن الواجب (قال المبحث الثاني ٣) ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لوكانت غيرها لكان اما مثلا لها اومضادا اومخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني مالايحتاج الوصف به الى تعقل امرزائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لوكانتا ضدين اومثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولوكانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرايحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لايستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لانم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء اويكره من غيرشعور بضده فارادة الشيء لاتستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير

ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هي حالة ميلانية توجد للانسان وغيره متن

٣ ارادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده والالكان مضادا لها اومماثلا فلم يجامعها او مخالفا فيجامع ضدها الذي هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المخالفين قد يكونان متلازمين اوضدين لواحد فاولزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشيء ولايشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليل على الاستلزام وان حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد متن

الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشئ تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مشعورا مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لايتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اومع ترجح احدهما بحسب مافيه من نفع راجح وايضا لو صح ماذكر لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضدا للمكروه ولامحيص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد واذا جاز ذلك فجوز ارادة كل من الضدين بجهة لايصلح في معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجوز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لودفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لايتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شئ في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق الأثر للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور بآثارها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لاعلى سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور وهي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على مايشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد نازع

القصد اولا وكل منهما اما مختلفة الآثار اولا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر في كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الآثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احداهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك متن

فى اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم فى كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات مالا يؤثر كالعلم ومايؤثر لاعلى وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التى هى من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لاتكون قدرة بشئ من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثانى والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل فى شئ من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد على ماصرح به الآمدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ماسيجئ ان شاء الله تعالى وبهذ يندفع مايقال لابد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ماهو مذهب المعتزلة او بنفى قدرة العبد اصلا على ماذهب اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضرورى بين حركتى الرعشة والبطش وحركتى الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع فى ان لايؤثر بالفعل لمانع والنزاع فى انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظى والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ماهو رأينا وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ماهو رأى المعتزلة يؤيد ماذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ماهو رأى الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه انه صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لاالعلم بتأتى الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ماذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لايقال ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ماذهب اليه الجبائى لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذى هو واثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على مانسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هى اليد السليمة وعلى المشى هى الرجل السليمة وهذا مافا لا القدرة بعض القادر وان فسر

٦ بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد فى بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض متن

بانها صفة فى القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح فى القدرة بمعنى المقدورية اى كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازى واعترض على ماذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتى البطش والرعشة وماذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح و يمتنع المرجوح فلا تثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لا ينافى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة ( قال المبحث الثانى ٧) اختلفوا فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله اومعه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع واو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة و يحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار فى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما لانزاع فى جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولاشئ من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه

القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثانى بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثانى بان الاشتراط فى المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين

معدوما وغير واقع فممنوع لكنه لاينافي المقدورية فامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود و بشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود و يحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوثه لزم محالات (١) ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لامعنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف مالايطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة قلنا لابل انما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لايشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا مايقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لايصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لاينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلايلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث اوحدوث القديم ولو حمل ماقال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لايزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ماالتزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجز في الحادثة ايضا بسبب آخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لايزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لايتأخر عن نفس القدرة لابالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن بلا نزاع

وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات اوصفة ولاطريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة لمتعلقاتهما من غير تأثير في متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على

حادث في حق القديم ايضا (قالوا يتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع) اى الذى منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لايكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين اومثلين اومختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم اوكون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع مابه الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لاينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل مابه المنع عدميا كانتفاء الشرط وقوع المقدور او وجوديا ضدا له كالسكون للحركة اومولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وماذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولاصفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف لزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لولم يكن القادر على الشئ قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لاتؤثر الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لاتتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة

احد الوجهين فهي مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات متن (القوة)

القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلا خفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لاقبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدأية بمايعم الكسب الذى هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٣) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم هو عدم ملكة القدرة وليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل اومن شانه القدرة بطريق جرى العادة على ماسبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لاعن القيام المعدوم ولاخفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لاعن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لاعن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفى تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء فى جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لايضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضى وبعض الاصحاب وللمعتزلة فى القدرة تفريعات وتفاصيل لانطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر فى صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لابسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفى الفعل والترك على

---

في عدم القدرة وله ان يمنع ذلك فى الممنوع او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لاعن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة متن

٦ اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر متن

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لاتكون على السوية متن

السوية حكم بانها تضاد الحلق مضادة مشهورة وهذا ما قال فى التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقديفسران قصدا لى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف والملايم للشئ كماله الخاص اعنى الامر اللايق كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ماهى عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لامن جهة الملايمة لايكون لذة كالصفراوى لا يلتذ بالحلوى والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لاالى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ماقال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل الوصول ما هوعندالمدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعنى الاصابة والوجدان لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الابحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول مايساوى اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول مايناسب الشئ ويليق به من حيث اقتضائه براءة مالذلك الشئ من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لافى نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية فى شئ فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لايعتقدهما فيما تحققتا فيه فلايلتذ به ولهذا يحصل من شئ معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم اومناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم اوالمنافى من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع مايقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلايمه بل يضره وينفر عن الادوية وهى تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة له املا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى ولاهو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس فى مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى واوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم

٩ اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملايم والمنافى من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة يختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافى لاصورتهما والحق انا نجد حالة هى اللذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملايم واما انها نفسه اوامر حاصل به وهل يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية وبطله الالتذاذ باصابة مال اومطالعة جمال من غير طلب وشوق متى

وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الذائقة الحلاوة لاول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا تحان الابادراك والادراك الحسى خصوصا اللمسى لا يحصل الابالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم تحصل اللذة الاعند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولاخفاء فى امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسى والعقلى حسب الادراك[٣]) فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عندار باب البحث اما الحسى فظاهر كتكيف العضو الذايق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شئ يرجوه الى غير ذلك واما العقلى فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان تتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال و يدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لايتناهى واما الثانى فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لايلتذ بالادراكات ولايتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة فى كون الادراك لذة او المافرقيل الحسى من اللذة والالم ينبغى ان يعد فى الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التى هى من جنس الادراك وليس ذلك سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحسى من الالم سيما اللمسى يسمى وجعا[٢]) لاشك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوى حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم لامناف وانما المنافى هوية الحرارة

٣ والعقلى اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقلى اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس فى الحسى هو ما يلتذ به او يتألم لانفس اللذة والالم متن

٢ وحصر ابن سينا سببه فى تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليان نعم [illegible] اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعنى ما استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة فى الكيف متن

الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظى والتفسير انما هو للحسى خاصة واما الوجع فمختص بالحسى فى العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسى على ماصرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسى من الالم سيما اللمسى يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع فى الجملة وان لاسبب لهسواهما امابحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته وهى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على مايجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدل المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا فى ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة مايلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اى السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام الرازى وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها فى شرح القانون واشترط ابن سينا فى سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارطبا او يابسا وان يكون مختلفا لامتفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفى سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لايكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا فى مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قديكون مولما بالعرض لانه قديتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى لرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لاالرطوبة نفسها واما الثانى فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا

المنافات انما تحقق بين شيئين فلابد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يسخن الاعن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها من ذات اقوى مما يستعمل فى الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لايجد من الالتهاب مايجده صاحب الغب وماذاك الالكون سوء المزاج المتفق لايحس به وايضا المسخن فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعدذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذااستعمل ماء حار اتأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لماذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قدلايوجع بل لايدرك بالكلية وذلك اذاكان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولايكون قليلاجدا فلايشعر به وبمنافاته ثم فى الزمان الثانى تكون الزيادة على تلك الحالة غيرمشعور بهاوكذا فى كل زمان وهذا بخلاف مايحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه مادام مختلفا (قال واعتراض الامام٢) اشارة الى دفع الشبه التى اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فنها ان التفرق يرادف الانفصال وهوعدمى فلايصلح علة للوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولوسلم فلامحالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط مايلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولوسلم فالعدمى لايلزم ان يكون معدوما ليتمنع كونه علة للوجود ولوسلم فالمراد بالسبب ههنا المعد الى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لاالمؤثر الموجد ولا امتناع فى ان يكون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لوكان سببا للوجع لكان الانسان دائما فى الوجع لانه دائما فى تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء فى الاعضاء والتحلل انمايكون بالانفصال عن الاعضاء لايقال هذا التفرق لكونه فى غاية لصغر لايؤلم اولا يحس تالمه سيما وقد صار مألوفا بدوامه لا نا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولوكان التفرق حين ماكان مألوفا غيرمؤلم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لوكان سببا بالذات لماتأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة فى غاية الحدة قطعا فى غاية السرعة لايحس منه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لانعنى بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لايتخلف الوجع عنه اصلا بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق فاذا كان فى عضو حاس من التفات النفس اليه والشعور به من غيران يصير مستمرا مألوفا ونشرط ان يدرك من جهة كونه

٢ الرازى بان التفرق عدمى وبان فى دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا فى الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما فى القطع بما هو فى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمى خصوصا فى المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذاكان فى عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللايق وحينئذ لا اشكال

متن

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ اودونها ﴿٢٤٨﴾ لا كما هو رأى البعض من تخصيصها

بالراسخة على ما قال فى الشفاء ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها الافعال غير فارقة و قدم الملكة لانها اشرف و اغلب والمتفق على كونها صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة و اما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها فى الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوى بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة بكلمتى عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على ان الاول فاعلى والثانى مادى او الاول آلى والثانى فاعلى و

منا فيا لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كما له اللائق به وحينئذ يجوز ان لا يكون التفرق فى الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون مألوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا و تفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة و نقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات فى الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائى طبيعى دائم فى اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك و اما قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية او خسيس كالعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع فى معركة او الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات و منها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق فى الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما لزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال و هو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا فى اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة رايت كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة اوغير راسخة ولا يخص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال فى الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها على المجرى الطبيعى غير مألوفة فاورد ماهو صحة بالاتفاق و هذا ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة و ليس هناك شك فى ذاتى للصحة ولا فى عرضى على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض لرسوخ و عدمه و انما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متأخرة عنه فى الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة فى العلية و هذا التعريف يتناول صحة الانسان و غيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من

اما المرض فجعله تارة ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال (الجذب) الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للآفة فى الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية ق

٦النفسانية وقد يذكر عند تعداداو اعمها مايدل على ان كليهما اوالمرض خاصة من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات وهو تسامح متن

الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انماتكونان من الكيفيات النفسانية
اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ماصرحوا به وعلى هذا يكون فى تعريف
الشفاء تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ماذكره
فى موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه
بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب
هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على
المجرى الطبيعى على مايناسب المعنى اللغوى فلايكون تعريف صحة البدن والعضو بها
تعريف الشئ بنفسه وهذا ماقال الامام ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر
عنها الافعال مشعر بان المبدأ هى تلك الملكة اوالحال وقوله من الموضوع مشعر بانه
الموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى
والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة
فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر
لاجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا تصدر
عنها افعالها الابشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار
مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح
فى عبارة القانون فى التعريف الثانى واوضح منه فى عبارة الشفاء لان اللام اوضح
فى التعليل من الباء وهى من من فاندفاع الاعتراض عنهما فى غاية الظهور والامام
انما اورده على العبارة الاولى فاذكر فى المواقف ان الصحة ملكة اوحالة تصدر بها
الافعال عن الموضوع لهاسليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ماينبغى
واماالمرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة اوحالة تصدر عنها
الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا مشعر بان
بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان الصحة عنده هيئة هى مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث
هيئة هى مبدأ للآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر
والا فالاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو
العرف الخاص على مامر اوتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامى لان
المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن ان يجتمعا كالزوجية

والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يشعر به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة و[illegible] البدن [illegible] اوهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى [illegible] بالانفعال واي شيء [illegible] الحال والملكة وكذا اتصال [illegible] وذلك لان المقدار والعدد من [illegible] الكيفيات المختصة [illegible]

[illegible] للاعداد [illegible]

[illegible]

والملكة لم [illegible] الكيفية [illegible] هذا حاصل [illegible] الامام لا ما [illegible] من سوء [illegible] سوء التركيب وتفرق الاتصال [illegible] المحسوسة [illegible] تركيب [illegible] العدد [illegible]

[illegible] التركيب [illegible]

او وضع [illegible] ايضا مباينا للمعتدلات [illegible]

[illegible] تسليم كون التضاد حقيقيا [illegible] المرض [illegible]

[illegible] والمقصود [illegible] كيفية نفسانية [illegible] ويقسم [illegible] انواع وذلك [illegible]

اعتدال [illegible] الحصر [illegible] تداخلا [illegible] الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض [illegible] والحموة الى غير ذلك [illegible]

[illegible] على [illegible] صحيح [illegible] الصدق عليه [illegible]

ذاتا [illegible] والشايخ و [illegible]

ورد عليه [illegible] ان راعى [illegible]

له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا [illegible] في زمان واحد [illegible] وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد [illegible]

٦ في المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان آفة الجميع يثبت متن

منه عضو واحد او اعضاء معينة فى زمان واحد وجاز ان لايكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التى يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لايكون ليس كذلك فهنالك واسطة وان كان لابد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لايكون معتدل المزاج سوى التركيب امالثبوت احدهما دون الآخر اولانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر فى المرض ان لايكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التى هى مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شئ من الافعال مألوفا ولاخفاء فى انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر فى المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنى الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء فى ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فى تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فى الوقت الواحد او فى الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لايكون كذلك ومن اثبتها يريد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض كون كلها او بعضها بحيث تكون افعالها مأوفة وفى كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى القانون انه لا تثبت الحالة الثالثة الا ان يحدد الصحة تحديدا ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو لتخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون لبعض وفى كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرح ٧) قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها اثر تسميتها ببعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل حذرا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير ينتظر او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب

٧ والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ولا بحث فيهما متن

من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى مالكل من الخواص واللوازم والا فمانيها واضحة عند العقل وكثيرا مايتسا مح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات ٣) هي التي لايكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ماسيأتي اوللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لايكون الا باعتبار مافيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حداى نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد اوحدود اى نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ماقيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ماسبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لاتتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لايتصور الاحيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ماتقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ماهي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ماهي عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقة وهذا لاينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة (قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على مايتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيط به خط

٣ اعني التي لايتصور عروضها لشئ الابواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية او المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الخلقة اعني مجموع الشكل واللون باعتبار ان الشكل يختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وكذا اللون فبين يخصه بالسطح واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح متن

٦ على ان الشكل من الوضع متن

فى وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهى الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض اوالى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على مازعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم ولا السطح فان قيل النسبة مأخوذة فى مفهومه ولاشئ من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور فى تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمى لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه الذى يمكن تخيله بشرط لاشئ بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثانى سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد (قال والزاوية من الكم٧) يعنى ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انه سطح ينتهى الى نقطة ولاخفاء فى ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها مايلى تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال انها المحدب الى موضع الاحداب من السطح الذى يحيطه به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لانم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذى هو السطح ولو سلم فعندنا ماينفى كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولاشئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لاابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهى بالتضعيف مرة اومرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولايتصور ذلك الا بزيادة كل ماهو اقل منه فلابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة فى الجانب الاخر لاينافى ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقين على نقطة وما يقع فى عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمفاوتة بالذات فيبنى على انهم يريدون بالزاوية

٧ لقبولها القسمة ففسرت بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها مايلى تلك النقطة من السطح على ماصرح به من قال هى المحدب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى متن

وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية والاين و يسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية و الصلابة و يسمى القوة فالمشترك كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله قيل او على ان ينفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة فى الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثانى ان للحرارة قوه شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات

دتن

٦ وهو الكون فى الحيز و سلوكه على طريقة الاول المتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضرورى وانواعه اربعة لان حصول الجوهر فى الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما

فافتراق على تفاوت اقسامه فى القرب [illegible] ر [illegible] و [illegible] المجاور و [illegible] الاقرب [illegible] (وان)

---

ذ لزاوية كما يريدون بالشكل المسكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وماذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمناه الهيئة الحاصلة [illegible] ا هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك ( قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤ ) اى التى من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعى كالممراضية والاين و يسمى اللاقوة او على ان لايقاوم ولا ينفعل اى تهيؤ للمقاومة و بطؤ اللانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لايقبل المرض و يتأبى عن الانفعال و يسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين و يخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل فى احد جانبى قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخله فى هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسمانى كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسمانى [illegible] امر حادث على ان [illegible] واستدل على كون القوة الشديدة على [illegible] [illegible] بالعلم [illegible] الصناعة و القدرة القوية على [illegible] و [illegible] و صلابة الاعضا وكونها [illegible] الطبيعة [illegible] عند الى القوة على المقاومة واللانفعال فلا يتحقق [illegible] قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة فى هذا الجنس [illegible] بالانفعاليات اعنى الراسخ من الكيفيات المحسوسة [illegible] تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة [illegible] او الانفعالات و الكيفيات النفسانية المسماة الملكة او الحال و [illegible] المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات [illegible] البعض [illegible] على شئ مما صادق عليه الاخر [illegible] من ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل [illegible] حيث كونها قوة [illegible] من الكيفيات الاستعدادية كما ذكر ان اللون [illegible] المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات ( [illegible] النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز والتعرض [illegible] لاحدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة والقدماء من المتكلمين فى طريقة [illegible] قليلة الجدوى لانطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما [illegible] المتكلمون يعبرون عن [illegible] اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون [illegible] موجود

وان انكر واوجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والافالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اولا فى حيز ثان واولية الحيز فى السكون قد لايكون محققة بل تقديرا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا التزم ذلك اولم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ماصرح به الآمدى وتحقيقه ان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لايتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسة امتناعا على ارادة المشتاق اى اصحاب الحرب الى الصواب مما ذكره السبع [illegible] من ان المماسة غير المجاورة بل هى امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة [illegible] يشعر ان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد [illegible] وبحاورة ( قال وقيامه بواحد ٤ ) قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به وغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر ( قال واما الحصول ٦ ) [illegible] ان [illegible] حصول الجوهر فى الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فانه [illegible] مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز او فى حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لايكون مسبوقا بحصول اصلا [illegible] ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا اولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولاسكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضى وابوهاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهوسكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ماقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لايتم ماذكر فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز

فسكون اوفى آخر فحركة فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان متن

٦ اول الحدوث فليس بحركة ولاسكون فلا حصر وقال القاضى وابوهاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثانى ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا فى الحيز الثانى سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون فى الحيز والحركة منه لا اليه فانهاعينه واعترض بانه لوصح ذلك لزم ان يكون فى الحيز الثانى الحصول الثانى حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة لايدفع الالزام تتم

آخر فحركة والا فسكون و يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحيان المتلاصقة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول فى الحيز الثانى يماثل الكون الثانى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول و يكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الاول فكذا فى الحيز الثانى فالتزم القاضى ذلك و ذهب الى ان الكون الاول فى الحيز الثانى وهو الدخول فيه سكون و بنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تعاند فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو يماثل الكون الثانى الذى هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدى بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا نا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول فى الحيز الثانى حركة وفاقا لكونه خروجا عن الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثانى قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول فى حيز آخر معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى دون الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر فى المواقف انه اذا اعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول فى حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذى هو الحصول الثانى لا يكون حدا جزأ للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هى مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزأ لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول فى الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس بمجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لان الحصول فى هذا

٢ ان للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ماهو المحقق منها فهي
الحصول بعد الحصول في حيز ﴿٢٥٧﴾ آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة
في الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين واياما كان فلا يجتمعان

الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز اولم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لامجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ماينفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لامجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على مايفهم من ظاهر العبارة وهذا لايتأتى الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزأ من الحركة كالاول ( قال والتحقيق ٢ ) سيجيء في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ماقبله وما بعده قد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول منوعة بل ربما لايوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فيتضادان

وبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان والا فلا خفاء في اجتماعهما كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة



متن

ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن واحد في حيز فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماساته لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لايتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لايجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا ( قال المبحث الثانى ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة أوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثانى حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض مايحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجارى وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثانى سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لوكان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهى في الحيز فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثانى بانه لوكان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان تحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به ولاحركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثانى بانه حصل في حيز هو مايحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولامعنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولوسلم فالحصول في الحيز الثانى انما يكون حركة اذا كان زواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفي الثانى الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذى لايفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ماياسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثانى لايمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل

ش الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن وفي الثانى الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن من الحاوى وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتى الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لابد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف انى اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الاصل بازائه هو هذا فلا يكون نزاعا في التسمية متن

م وهو مباحث المبحث الاول الاين حقيقي ان لم يفضل الحيز على الشئ ككون الماء فى الكوز والافغير حقيقي ككون زيد فى الدار اوفى البلد اوفى العالم و يكون جنسيا و نوعيا وشخصيا ككون الشئ فى المكان اوفى الهواء اوفى هذه الدار و يقبل التضاد كفوق ﴿ ٢٥٩ ﴾ واسفل والاشتداد كاتم فوقية المبحث الثانى قيل الحركة الخروج

من القوة الى الفعل على التدريج اويسيرا يسيرا اولا دفعة ومبناه على ان تصور هذه المعانى التى حاصلها الاتصال الغير القار بديهى لايتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول مالم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا ونبه بقيد القوة على انه لابد لمتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شئ منه بالقوة ولقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو فى الوصول الذى له بالقوة فتخرج كمالاته التى ليست كذلك

جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم فى حالة واحدة لاتكون الى جهتين و ما ذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ماينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز اوالحركة ومايراد فه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتيا تها بعد تصورها لابالحقيقة حتى يحكم بان هذا فى حيز وذاك فى حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن (قال الطريق الثانى للفلاسفة ٣) والمبحث الاول منه غنى عن الشرح واما الثانى فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لماهو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول مالم يكن حاصلا ولا خفاء فى ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الا التأدى الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذلا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذى هو بالقوة من جهة التأدى الى المقصود الذى هو الحصول فى المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لاتكون كمالا للجسم فى جسميته او فى شكله اونحو ذلك بل من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة اعنى الحصول فى المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التى ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث

كالنوعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لاتمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعنى التوجه والوصول فى الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول متى

﴿ كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب ﴿ ٢٦٠ ﴾ الفرض على قياس المسافة والزمان

هو بالفعل واعترض اولا بان ماهيـة الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة ابنية كانت اوغير ابنية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة نفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها بوجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اى يوجد للمتحرك ما دام متحركا ولا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزأ وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة تمامها فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة تفتقر الى ستة امور (١) ما منه الحركة وهو المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة وهو المقولة اى الجنس

وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وعنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول المنقضي واللاحق مع انتفاء الحاضر لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقا كيف والمنقضي ما فات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون

متن

٧ لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وما له وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان فانها هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبدأ او المنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضاد محلاهما (العالي) وان اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار ٤

العالى الذى ينتقل المحرك من نوع منه الى نوع آخر اومن صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ماله الحركة اى سببها المادى و هو المتحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة و هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان و ههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبر ان بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ الذى المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى و قد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لاخفاء فى تقابلهما و ليس من عقل الشئ مبدأ عقل له منتهى و لا بالعكس و ليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما فى الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض من مسافتها فهى مبدأ و منتهى باعتبارين و بحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد و كما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد من الفلك والثانى غاية القرب منه اوغير متضادين بوجه آخر كما فى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال و اما المقولة ٣) اى ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس العالى الذى يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع اخرا ومن صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها و بالجملة فالذى يحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع و لا نعنى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ماذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لايثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك و بالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك او الكرة حركة و تبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لامعنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها

---

٤ عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط متن

٣ فاربع الاول الاين و هو ظاهر الثانية الوضع كما فى حركة الكرة على نفسها بان تتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا الكل قلنا لو سلم ان هناك جزأ بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لانسلم حركة الكل وتبدل وضعه و انما ذلك للاجزاء قلنا هو ضرورى متن

الى البعض والى الامور الخارجة ولامعنى لحركته فى الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال فى بيان ذلك ان الانتقال فى الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد فى كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما فى هواء باطن القارورة عند مصها والثانى اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما فى المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما فى هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتمسكون فى امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها فى نفسها وانما هى قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل بتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لاحاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا اومركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين فى الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد فى ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزء يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافى الامتناع فى بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال فى امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقى لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم تتكاثف لزم التداخل اعنى اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضرورى الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعنى قد يراد بالتخلخل الانفشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اى تقارب الاجزاء

٨ والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة لورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف متن

٢ التخلخل والتكاثف للانفشاش والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا فى جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال متن

بحيث يخرج ما بينها من الجسم القريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لايخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة فى الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفى الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالافلاك بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة فى الكم فى الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام فى عدم الانحصار و فى ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه و الى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لاعلى تناسب طبيعى وهو الورم اوعلى تناسب طبيعى لكن لافى جميع الاقطار وهو السمن فانه و ان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المتغذى كالنمو لكنه لا يكون فى الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو و مقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن لا فى جميع الاقطار و قد يقال له الذبول ايضا و تحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد فى مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ فى الاصل فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول و اذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان تحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة فى الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية ( قال الرابعة ٤ ) يعنى من المقولات التى يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد و انتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان فى الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل فى المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشتعلها ويحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف فى بحث الكون والفساد ان الماء لايصير نارا لا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار ( قال والحق ٧ ) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفى الحركة فى الكم

٤ الكيف كتسودة العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه او الورود عليه متن

٧ انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم او كيف الى آخر لادفعة توهموا حركة و لا حركة فى نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعى كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا و تحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لاتنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية متن

والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك ان الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد اوانقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى اوتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منهما فتوهم ان ذلك حركة اذلا نعقل من الحركة الاتغيرا على التدريج لكن لاحركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لابحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان مابين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كيات اوكيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لاحركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذلو انقسمت الى امور متغايرة نقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون مافرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لايتجزأ وكون البطء لتخلل السكنات اما الاول فلا نطباق الحركة على مافيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزأ فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام مالا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لايقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذالتقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ماهو شان الكم المتصل سواء كان عارضا بجسم واحد كما في الحركة في الماء اولاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهرا اوكما متصلا اوكيفا اوغير ذلك وبهذا يندفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية فني الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا يثبت للحركة في باقي المقولات) يعني لادليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة

والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت
الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر
لا يقبل الاشتداد ولا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى
في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
اولا يبقى فيكون ذلك انتفاء لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان
المحرك لا بد ان يكون موجودا ... غير موجودة لما سيجيء من امتناع
وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور
على المادة بحيث تتبدل صورة ... وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة
للمادة ... عدم المحل ... ما سيجيء من ان تقوم
... توجب عدمها او لم تستعقب
... من ان ... الجواهر اعنى الاجسام بصورها
لا ... ولا تضعف بل تقع في آن ... تكيفها آنها
وكيفياتها ... تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاستداد
هو ... غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس
... بحيث يكون ... في كل آن متوسطا بين ما
...
...
... ثم ... الحال لا الحال
المحدد المتصرم ولاشك ان ... دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال الذي ... ومن الصورة
فلا ... فيها اشتداد ولا ضعف ... واحد متقوم تكون هو هو
في ... بين الوحدتين ...
... الصور ... مستنبطة بالوحدة
... في ... لا بد الحركة من ...
...
...
...
ويمكن ... ان ... لذلك ... اصافة طبيعة غير
... كان ... الاصافة اذا لو تقيت
... الامام وهذا هو الحق لان ... الحد
... والاستمرار ...

الملاك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعنى البروده والسخونة فى زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد و بينهما زمان سكون لامحالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشئ قد ينسلخ من اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة اوانفساخ العزيمة اوكلال الآلة تكون يسيرا يسيرا او بتبعية ذلك يحصل التبدل فى الفاعلية فابوهم من التغير التدريجى فى ان يفعل نفسه انما هو فيما تم به الفعل كما اذا توهم فى ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال فى المواقف الحق انها تبع الحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الآلة واما فى القابل وانى فى القابل بافقط امادون اوتنبيها على ماذكرنا فان قيل ماذكر فى الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف فى الجميع على ما اشار اليه الامام ولاحاجة الى ماذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد فى الاين والمتى والوضع وان ينفعل وان يفعل ان التضاد لايعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون فى هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه ( قال واما المحرك ٣ ) غنى عن الشرح ( قال واما المحرك ٣ ) يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لاتخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا فى غير الجسم المحرك فقسرية وان كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك فى المحرك اعم من ان يكون جزأ منه اومتعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما فصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيار يا ( قال فحركة النفس ارادية ٦ ) قد اشكل الامر فى بعض الحركات انها

٣ فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها متن

٣ فان كان خارجا عن ذات المحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية متن

٦ من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولايبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعية لاتكون الاعلى نهج واحد بل صاعدة اوهابطة فذلك فى البسائط العنصرية متن

من اى قسم من الاقسام الثلثة لاسيما حركة النبض فقد كثر اختلاف الناس فى انها طبيعية اوارادية وعلى التقدير بن فاينية اووضعية اوكمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة فى المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ماهو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى اليها فهو طبيعى من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها فى تلك الاوقات على مجراها الطبيعى وهذا معنى ماقال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعى والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لايشعر بارادته ولايتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولايشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى تقتضى الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لاتكون الا الى جهة واحدة بل لاتكون الا صاعدة اوهابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك الظاهر فى البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية اوالحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولامن الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة ( قال ومنهم ٢ ) يعنى هرب بعضهم عن الاشكال المذكورة بمنع انحصار الحركة بالذات فى الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اماذاتية اوعارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والافطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهى الارادية كالمشى اولا وهى التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية ارادية اومكانا له بالطبع فعرضية طبيعية والاقسرية ( قال ثم العلة ٦ ) يعنى ان الحركة الطبيعية فى البسائط العنصرية

٢ من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية متن

٦ فى الحركة الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طالبا لها وهى مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعى اليها فلا يستلزم الارادة متن

وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والالزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف طبعه عند الوصول اليه ثم لاخفاء في ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي مافيه ومامنه وماليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى ومافيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلاخفاء في جواز اختلافها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وماليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ماسوى المحرك

متن

تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ او المنتهى اختلفت الحركة وان كان مافيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف مافيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وماذكر في المواقف من انه لابد من وحدة مافيه ومامنه وماليه اذلو اختلف مافيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ماينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد مافيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالتشخص فلابد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لاخفاء في ان وحدة مافيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة مامنه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان ومافيه لايقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لاتكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل ومع اتحاد الجنس ايضا لايصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلاعبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لايكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولايلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزى لايقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا مايتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لايبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلاوجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع

بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركين قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لايوجد الا فى الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة فى الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لاعلى الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمى قديتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل و بعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازى الى الثانى وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود فى الآن مستمر باستمرار الزمان و يصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول فى الوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط وصيرورته حصولا فى ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهى باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول فى الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لوكان فى المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول فى هذا الحد من المسافة غير الحصول فى ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لااجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لاتكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر فى الكلية امكان فرض الجزئيات لاالاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندى فى هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفى كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فى الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه و ما اليه ايضا قلنا لان المعتبر فى وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفى وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مامنه وماليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما فى النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك نعم ههنا بحث و هو ان تنوع الحركة ومافيه ومامنه وما اليه ظاهر فى الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك و اما فى الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف مافيه دون مامنه وما اليه والحركة على الاستقامة ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف فى شئ من الامور الثلثة فلم يعتبروا فى هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الاينون انفسها وظاهر ان كون الاين الذى للحجر فى اسفل الهواء مخالفا بالنوع الاين الذى فى اعلاه

وكون الاينون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذلا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط غايته انه لايكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاينون التي تترتب على استقامة المسافة او انحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لايعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاها هما في جهتين حقيقيتين لايتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة (قال واما ان وحدتها الجنسية ٦) ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة مافيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولاخفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل بمثل ما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشئ لشئ من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لايتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لافي العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير

٧ بوحدة مافيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتنازل عن ترتيب اجناسها فبناه على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة بل انما يقال عليها بالتشكيك او الاشتراك متن

التواطؤ لايثبت الجنسية لجواز انيكون عارضا كالماشى قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لايعقل من الحركة فى الكيف مثلا الا تغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة مافيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولايكفى عدم ثبوت الجنسية وقد قال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز انيكون من مقولة انينفعل على ماسبق مع وقوعها فى المقولات الاربع بالمعنى الذى ذكرنا وانما يلزم ماذكر لو كانت الحركة الواقعة فى الكم من الكم وفى الكيف من الكيف وفى الاين من الاين وفى الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة جنسا تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لمايصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لمافيه الحركة لكان وجها ولاينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاخفاء فى ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك [illegible] جسم ولاتضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا بالعرض [illegible] يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء [illegible] وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس اومن البياض الى السواد وبالعكس اومن غاية نموه الى ذبوله وبالعكس اومن انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما فى الحركة [illegible] للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد [illegible] كحركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولالتضاد الزمان لانه [illegible] اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد الزمان [illegible] المعروضات ولالتضاد مافيه لان [illegible] التسود والتبيض [illegible] ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذى فى طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما قال انه لاتضادق الحركة الوضعية [illegible] بالمستديرة [illegible] الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب مابين مبدأيهما من التضاد [illegible] غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى [illegible] تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد [illegible] الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده [illegible] تضاد المعروض اما [illegible] بخصوصه حيث يوجب صدق حد التضاد [illegible]

٢ فلتضاد مامنه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ماعرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل مثل ماتفعله الاخرى لكن فى الصفتين على التبادل ولعله يلتزم ثبوت اختلاف الماهية وغاية التخالف

متن

اوعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لابطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيتين وان كانت احداهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولايجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لايوجد فى الخارج الافى ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس التى تماس محدب الفلك المحيط فى غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغى ان تكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثانى ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لاتكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر فى تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لايكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لاتضاد بين حركتى الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولايظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لايتحقق التضاد فى الحركات الاينية الابين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لايتحقق ما اعتبروه ههنا فى التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لاحركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان ليعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتى للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لاتضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى

للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون مر الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة وتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالى لا تضاد الحركة على خلاف التوالى لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن فى النصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الاخر لكن فى النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى (قال واما انقسامها ٤) لا خفاء فى تطابق الحركة و لزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاينون والاوضاع فعند انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الآخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفى المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الاثر اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهر لكنه خفى من جهة الخفاء فى ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم وقد اختص ذلك فى الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام فى العرض لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثير امتدادها الوهمى الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لا بد للحركة من زمان ومن امتداد فى الاينون او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما فى الاينون وهما اعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة فى زمان فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك نصفه فى الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطئا ولا تقدر

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر ومافيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين فى تسود الابيض نصف الحركة الى الكل وماله لا زما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا فى الاينية انما يصير بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لا تفارق ابونها متن

٦ من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطئا متن

٧ المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل لا لتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع
تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين  لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي لتلازم الحركات واللازم منتف

على التعبير عنهما الا عما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو والمسافة
المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان
اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى مايقطع
مسافتها في زمان اكثر اويقطع في زمانها مسافة اطول و بطيئة بالنسبة الى عكس ذلك
( قال وسبب البطء ٧ ) يعني ان المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح
سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون
من الخارج كغلظ قوام مايتحرك فيه اصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول
الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب
في بطئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا اخفاء في سببية هذه
الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو
العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حينئذ تخلل
السكنات التي لاتخ الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها
وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع
تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي
في المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر
فيصدق انه قد لايتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني
تحرك الاول وبالعكس على ماهو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع
تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع مايتخيل من حركة ظلال الاشخاص
وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني
الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول
الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركة طوقي
الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من
الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لانم
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان تتحرك
الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار
وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع
مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن
تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل

كما في حركة الشمس ومايتخيل من حركة الظل وفي حركة طرفي الرحى ونحو ذلك الثاني ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع ضروري البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة او في زمان هو اضعاف الالاف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادي لا عقلي فلا يمتنع الافتراق والثاني بان الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكنات بحيث
لاتميز الحس ازمنتها والحركات لكونها وجودية متعددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة متن

المختار فله ان يوجد الحركة فى زمان والسكون فى آخر مع كون المحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشئ من الحركات التى تشاهد فى عالم العناصر كعدو الفرس و طيران الطائر و مرور السهم و غير ذلك الامشوبة بسكنات هى اضعاف آلافها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لاتقطع فى اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذى يتم فى اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس و بالجملة ففى غاية الصغر فتلك الحركات فى غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته و يكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها فى زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا و يعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات و امتزاجها بهما ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات فى غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولايخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة ( قال ثم كل من السرعة و البطء قابل للشدة و الضعف ٢ ) لا خفاء فى ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء و بطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد و الاشبه باصولهم هو الثانى لان الحركة لا تكون بدون زمان و مسافة اى امتداد فى احدى المقولات الاربع و كل منهما ينقسم لا الى نهاية و كل حركة تعرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة و بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لماكان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم تتصور الشدة و الضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى مالا تمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء و بحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى مايقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة و تلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة فى اقصر زمان ربما يخلو عن البطء و اما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى

٢ و هل ينتهى ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثانى اشبه باصولهم متن

ما هو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان
( قال المبحث السادس ٢ ) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الرجوع ولا التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه اولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللاامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغاير ان ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربا له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما فرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ماله من

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين واما النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم متن

الانقسام الوهمى ولو سلم فلا نم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لولزم منه وجود الجزء اعنى مالاينقسم بالوهم ايضا ولاخفاء فى ضعف المنع الاول وفى انهم يعنون بالان مالاينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالى الانات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضى والمستقبل كافيا فى تحقق الآن اعنى الطرف الذى يكون نهاية الماضى و بداية المستقبل و يحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لازمانية فان قيل مابال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالى الانين استلزامه قلنا لانه على تقدير التتالى يكون الامتداد الذى هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الانات زيادة واحد واحد ولاكذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لوصحت الحجة المذكورة لزم تتالى الآنات او تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة اوكان المتحرك لاعاس المسافة الابنقطة نقطة على التوالى كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو اوركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحدا واجسام مختلفة محض توهم فلاتحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لابد من ذلك فى المسافة ايضا لانطباقها عليها وفيه نظر لايخفى (قال وزعم الجبائى ٩) يعنى انه نفى السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعنى الميل القسرى يغلب اعتماده اللازم اعنى الميل الطبيعى ثم لايزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لايتصور الابعد التعادل وعنده يجب السكون اذلو تحرك فاما قسرا اوطبعا وكلاهما ترجح بلامرجح والجواب انه لوسلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لافى زمان بين آنى الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمى عدم الحركة فى الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لايتصور فيه نزاع (قال احتج المانع ٢) اى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لولزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لاسبب لضعف القاسرة الامصادمة المخروق وهى منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وماذكر ابن سينا من انه لولامصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى الى سطح الفلك فى حيز المنع الثانى انه لولزم لكان اماسكونا طبعيا وهو

لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لوسلم التعادل ففى آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولوفى آن مما لانزاع فيه متن ٢ بانه لولزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق الثانى وقوعه لاعن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لافى زمان معين لان كل زمان يعرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثانى بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام العقلى الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيه مع ان وقوفه مستبعد لامستحيل متن ( طاهر )

ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفى كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم فى بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين نظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضرورى الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالى الآنين امتنع كونه فى زمان مالان كل زمان نفرض فاقل منه كاف فى دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع فى زمان لايقبل الانقسام الابمجرد الوهم لانه الذى يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لاالرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الابعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لامستحيل (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة ٧) واحدة كالمتحرك فى السفينة الى الصوب الذى تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين والى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا فى المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء يجرى غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلثة الباقية فنعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف فى الكم من غير ذبول او تخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد او ضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام فى آن ابتداء الحركة او انتهائها بل فى كل آن وكذا الاجسام التى يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التى لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف فى الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره فى مكان واحد زمانا وفيه

---

٧ فيبعد عن المبدأ بقدرهما والى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات متن

٢ فى الاين حفظ النسب وفى غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة متن

نظر ( قال ثم انه يقابل الحركه ٩ ) لاخلاف فى تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف فى انه اذا اعتبرت الحركة فى المسافة فالمقابل له السكون فى المبدأ او المنتهى اوكلاهما واذا اعتبر السكون فى المكان فالذا بل له الحركة منه او اليه اوكلا هما والحق هو الاخير اصدق حد التقابل عليه نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون فى المنتهى اوما يطرأ عليه الحركة فهو السكون فى المبدأ وكذا فى جانب الحركة فان مايطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه ومايقال ان السكون فى المنتهى كمال للحركة وكمال الشئ لايقابله وان الحركة تتأدى الى السكون فى المنتهى والشئ لايتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثانى فان السكون كمال للمتحرك لاللحركة والحركة تنتهى الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والالكان المتحرك فى مكان ساكنا من حيث عدم حركته فى مكان آخر بل هو عدم الحركة فى المكان الذى يتأتى فيه الحركة والحركة فى المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة فى مكان ما بمعنى عموم السلب اى لاتحرك فى شئ من الامكنة فيقابل الحركة فى مكان ما ( قال وتضاد السكون ٤ ) انضادها فيه اذ لاعبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على مامر ولاتعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اى السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا فى الهواء او اراديا كوقوف الطير فى الهواء والطبيعى لايفتقر الى مقارنة امر غيرطبيعى كما فى الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لاتطلب مفارقته ولايتصور فى السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر فى البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علله والتحقيق انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب فى شئ وانما هو اشتداد ( قال الفصل الخامس ٦ ) الاضافة التى هى احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لاتعقل الابالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى و يسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا واما ماوقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ماهو قانون اللغة والحكماء تكلموا فى هذا الباب اولا فى المضاف المشهورى لان الاطلاع فى بادى النظر على

٤ يكون لتضادمافيه كالسكون فى المكان الاعلى والاسفل اوفى الحرارة والبرودة و يكون طبيعيا و قسريا واراديا ومستند الطبيعى هو الطبيعة على الاطلاق ولايتصور فى السكون تركب وسكون الانسان فى المكان طبيعى واثر الارادة ترك ازالته متن

٦ فى باقى الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهى النسبة المتكررة اى التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منهاومن معروضها مضافا مشهوريا و يشملهما قولهم مالاتعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير مايكون تعقله بالقياس الى الاول متن

المركبات اسهل وفسروا المضاف الحقيقي على مايعم الحقيقي والمشهورى بما تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لايتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر فيخرج مايكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وماذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا ( قال وهذا ۷ ) اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الاخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر ( قال والنسبتان ٦ ) يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لايكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لايفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر في ذلك حيث تنتفى تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لايفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف

---

۷ معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوى مثل عبد للمولى ومولى للعبد اولا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم متن

٦ قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احداهما مثل الرأس وذو الرأس وعروضها قد يفتقر الى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار متن

بذلك لايكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات محصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا لايضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا تكاد الاضافة تنحصر فى الاقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة (قال ويعرض ٩) اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاخر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امر الاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا اللحوق وهذا معنى تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية وهى نوع من المضاف الحقيقى واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شئ ذو اضافة لااضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض له التقيد واللحوق اعنى المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا لاالمجموع المركب والالما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من اعرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٤) يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين موجودا اومعدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان فى الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضايفان مع انهما لايوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر وهما معا فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعنى ان ماذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد فى الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لاتحقق للاضافة فى الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت

والاكسى والاقطع والاشد تسخنا متن

٣ وان كانت المقولة هى العارض فقط متن

٤ فى التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتأخر هما المفهومان وهما معا فى الذهن وانما الانفكاك بين المعروضين متن

٨ والجمهور على ان لاتحقق للاضافة فى الخارج والالزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مماله وجود وايضا يلزم عدم تناهى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ماعداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لايقتضى سلب الكلى ويستدل

بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقدم مثله متن (فى)

فى محل وحلو لهما فى المحل اضافة بينها و بين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولاحاجة الى مايقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها و ما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب مالها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ماهو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لاوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو سلب كل لايقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لايمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد و بنوة عمر وسواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لااعتبار اعقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لايستدعى وجود الفوقية والعمى ( قال ثم المشهور ٩ )

غنى عن الشرح ومبناه على ماذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غيرمستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وماذكر ابن سينا من ان التضاد لايعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها فى هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غيرتقابل التضايف فيجب ان يوجد فى المتضادين شئ ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الاموضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لايتضادان لاتبعا ولا استقلالا وحاصله انه لايصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذلايعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لايقال الشئ الذى لاتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف انما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فتكون هى موضوع وصف التضاد او التضايف لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن

٩ ان الاضافات فى جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها و تضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة فى الكيف جنس وفى الكم جنس والموافقة فى البياض نوع وفى السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمرو بتشخص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخ زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر متن

تعقل كل منهما بدون الاخر ولو فى التضايف (قال وماتقرر ٦) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع العوارض لكن لايخفى مافيه من اخذ المعروض فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنها المتى ٤) كان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قدتكون بوقوع الشئ فيه وقدتكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الآن فان كثيرا مايسئل عنه بمتى قديقع فى الآن كالوصول الى منتصف المسافة ميلا والوقوع فى الزمان قديكون بان يكون للشئ هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولايمكن ان تحصل الافيه وهومعنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقديكون بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا و يكون ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات و ينقسم الى مايكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والى مالايكون حاصلا فى ذلك كالتوسط اعنى كون المتحرك على المسافة فيمابين طرفيها (قال وهذا تصريح ٧) يريد ان ماذكروا من وقوع بعض الاشياء فى الآن الذى هو طرف للزمان بمنزلة النص الصريح يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشئ فيما لاوجود له لكن لاخفاء فى انه لاتحقق لطرف الشئ فى الخارج الابعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انماينقسم بالوهم والفرض فقط و ايضا لو وجد الآن ولاشك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لايكون الا فى آن يلزم تتالى الآنين وجوابهم بان عدمه يكون فى جميع الزمان الذى بعد الوجود لكن لاعلى التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لايوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على مامر لايدفع الاشكال لان الكلام فى حدوث العدم وهو آنى وكون هذا الآن مغاير الآن الوجود ضرورى (قال ثم المتى كالاين حقيقى ٢) وهو كون الشئ فى زمان لايفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم كذا اوشهر كذا الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه اوداخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهونسبة فيمابين اجزائه و بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وماهو محيط ومحاط فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قديكون بالقوة وقديكون بالفعل وكل منهما قديكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام

مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه متن

٤ وهو نسبة الشئ اماالى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعهما اودفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الافى طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف اوالمنتهى متن

٧ منهم بوجود الآن مع انه لا يتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لايكون الافى آن ويلزم تتالى الآنين ولاينفع مايقال انه فى الزمان لكن لاعلى التدريج متن

٢ وغير حقيقى الاان الحقيقى منه لايمنع اشتراك الكثير فيه متن

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينهما والى الامور الخارجة عنها محيطة اومحاطة اوغيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالاشد انتصابا متن (والانتكاس)

والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف و يقبل الشدة والضعف على ماهو ظاهر فى كل من الانتصاب والركوع ( قال ومنها له ويسمى الملك والجدة ٨ ) و يفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له اولبعضه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم و يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قيصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشئ الى الشئ واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولنا له ابن اوله جوهر حاصر لكله كما فى له ثوب اولبعضه كما فى له خاتم اومحصور فيه كما فى قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطئ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر فى عداد المقولات وان كان التشكيك يزوله ( قال ومنها ان يفعل ٢ ) هو تأثير الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشئ عن غيره كذلك كالحال الذى للمستخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا بل من الكم اوالكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير و بعده كقوة للنار تسمى احراقا و يجرى فى كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد و يقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذى هو الغاية فى ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لووجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر القار ابى ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل و بين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هى انواع الحركة ففى الجوهر التكون والفساد وفى الكم النمو والاضمحلال وفى الكيف الاستحالة وفى الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصر له اولبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان فى اهابه اوعرضيا كالانسان فى ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا فى كون هذه المقولة جنسا برأسه متن

٢ وان ينفعل وهو تأثير شئ فى شئ و تأثير شئ عن شئ مادام سالكا على اتصال كالذى للمسخن والمتسخن مادام يسخن و يتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضاد والاشتداد وما قيل ان ثبوتهما ذهنى والالزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعى بل الحال الذى تكون للفاعل والمنفعل حتى ان القار ابى فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك متن

جمهور الفلاسفة ان كان حالا فى جوهر فصورة او محلا له فهيولى او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان مفارقا فى ذاته وفعله فعقل او فى ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال او محل او مركب او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فجسم والا فاما جزء هو به بالفعل اولا او اما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفى الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير او فى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذى هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم

هو مصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقى وان يفعل هو ان ينتقل الفاعل باتصال الفعل على النسب التى له الى اجزاء ما يحدثه فى المنفعل حتى ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التى تحدث فيما يسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالابناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبنى وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقى وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك ( قال المقصد الرابع فى الجواهر ٧ ) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم فى بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفى الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم وغير ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فهى الصورة والا فان كان محلا له فهى الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثانى ان الجوهر ان كان مفارقا فى ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا فى فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا فى ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فان كان جزأ منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال فى الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا فى تقويم المركب فاما دخول الخشب فى وجود الكرسى فمادة او دخول شكل الكرسى فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما فى الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل

لا غير والا فروحانى وهو النفس والعقل متن

الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجئ
قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لايكون الا
بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل على ماقال فى الشفاء ان المادة هى مالايكون باعتباره
وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ماهو بالفعل
بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
بالفعل البتة فان قيل الداخل فى قوام الجسم والحال فى المادة التى هى احد الاقسام
الخمسة اعنى الهيولى الاولى البسيطة انما هى الصورة الجسمية و اما النوعية فمحلها
الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة
النوعية و ان لم تكن داخلة فى قوام الجسم المطلق فهى داخلة فى انواعه من
الفلكيات والعنصريات و سيجئ ان محلها ايضا هو الهيولى و عند الاقدمين من
الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى و هو الجسم لاغير اذ لا يثبت وجود جوهر
حال هو الصورة و اخر محل هو الهيولى و انما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله
للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض و ان لم يكن
متحيزا فروحانى وهو النفس والعقل ( قال تنبيه ٦ ) قد سبق ان الموضوع هو المحل
المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون
عرضا فيكون اعم من العرض و ان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره و ان جاز
كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة
كلية و اما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما فى عرض يقوم به عرض
و تفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شئ فان قيل
استناد العرض الى محل يقومه ضرورى و هو معنى الموضوع فالعرض الذى يقوم به
عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع
يجوز ان يكون بواسطة هى العرض والمحل الاولى الذى يتصف بها كاستناد السرعة
الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله
الاولى موضوعا ( قال وقد توهم ٤ ) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال
و معنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه
قد يوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها
مفتقرة فى الوجود الى اشخاصها التى هى موضوعات لها لكونها محمولة عليها
بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لاقوام لها من حيث هى كليات بدونها ورد
الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه فى القضية و بين
المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثانى ورد
الثانى بان معنى كون الصور جواهر انها فى ذاتها طبايع اذا وجدت فى الخارج

٦ المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه و استناد العرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لا موضوعا
متن

٤ افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية و معنى جوهرية الصور انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع و اما من حيث حلولها فى النفس الجزئية فهى اشخاص اعراض لا كليات جواهر
متن

٣ فيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا ﴿ ٢٨٨ ﴾ لا كل واحد منهما على ما زعم القاضي

تمسكا بانه الذى قام به التأليف فيكون مؤلفا و كل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشئ و مع الشئ متن

٤ هو الطويل العريض العميق و هذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما فى الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما فى السمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر و اماقيد العرض والعمق فاحترز عن المركب الذى هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد و ذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عدد ها

كانت لا فى موضوع واما من حيث حلولها فى النفس الجزئية و قيامها بها فهى من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لاخفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته و تكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته و اختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى اختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجواهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف و كل جوهر مؤلف جسم وفاقا و مبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال فى النحو الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجئ من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به و بعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه و بين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم فى تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم فى ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له للابعاد الثلثة ليكون هذا عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه و يكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالطائر الولود للخفاش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل

(ان)

اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم فى ذلك متن

ان يراد بالطو يل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضاله فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابعاد اجزاؤه و اعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة و هذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لاخط بالفعل في الكرة ولاسطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم و ان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست زوجا فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا و عرضها اصابع و تارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول مافيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ماذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد و هي لازمة و انما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطول خاصة الجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لوكان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لايقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل الاربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ماسيجيء و بالجملة فالجوهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادنى مايصح تركيب الجسم منه اويكون تركيب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد و يجب الاحترازعنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) التعريف السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين وردعلى ظاهره انه لابد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لاعبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذاقام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غيرمائل الى احدجانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلامحالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذافرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اى جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لايتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا

٢ هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات اوغير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير المتناهي والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النفس ولاالوهم على ان الجوهر لايشمله ثم لاخفاء في ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى متن

القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فاذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لايكون الا كذلك والذى يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع والدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركيه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمى لانهم لايتوهمونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعى لاغير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لايبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا فى معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما فى الشمعة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف فنى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لايمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ماتكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك او غير لازمة كما فى العنصريات ومايكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ماهو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعى وعرضا ساريا فيه هو الجسم التعليمى له ابعاد ثلثة هى اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت فى كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذى هو الصورة الجسمية الحاصلة فى كل جسم بالفعل بحيث لايلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التى لاتوجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولاخفاء فى انها ليست هى التى تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التى هى الطول والعرض والعمق وهى ليست بالفعل لا فى الطبيعى ولا فى التعليمى والانفصال الذى هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذى هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذى يكون

بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعدخطى من غير خط وسطحى من غير سطح كما فى الجسم الذى لاانفصال فى داخله بالفعل فانك اذافرضت فيه نقطتين فبينهما بعدخطى ولاخط واذافرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحى ولا سطح وذلك البعد الخطى طول والسطحى عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثانى وان لم يوجد خط بلاطول وسطح بلاعرض قال والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد مايكون كذلك بحسب الوجود الخارجى كما فى قولهم الرطب مايقبل الاشكال بسهولة ولاخفاء فى انه تحقيق للمقصود بحيث لايرد الاعتراض بالنفس التى هى جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والافظاهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك فى الوجود المتأصل لاغير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولايجوز ان تكون الصورة جزأ من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لاغير وجوابه ان مااختص الهيولى بقبوله هو الصور لاالاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لاحظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات العرضية على انه قدسبق ان المراد بهذا القبول مايعم الفعل ولوازمه ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولاكذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انماهو من الهيولى والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما حدا فضعيف لماعرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التى هى الذاتيات ونقل عن ابن سينا مايشعر بانه متردد فى ان هذا حداورسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لايصلح جنسا للجسم ولاقابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها ان الجوهر هو مفسر بالموجود لافى موضوع والوجود زائد على الماهية لاذاتى لها بل هو من المعقولات الثانية التى لاتحقق لها الا فى الذهن فلايصلح جزأ للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمى لايصلح ذاتيا للوجود لايقال بجميع الاجناس بل بجميع الكليات من المعقولات الثانية لانانقول المنطقيات منها لاالطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لوكان جنسا للجواهر لكان تمايزها

بالموجود لافى موضوع والوجود زائد عدمى من المعقولات الثانية ولافى موضوع عدمى ولانه لوكان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهى اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية ومافى معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التى لاثبوت لهافى الاعيان والاقامت بمحل قابل ولزم التسلسل فيماله ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لافى موضوع رسم الجوهر لاحدوصدق الجنس على الفصل عرضى لايفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هى القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه القبول وكونه فى الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما فى سائر الفصول متن

(ا) الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية واليه ميل النظام واما ان تكون بالقوة فقط متناهية ونسب ﴿ ٢٩٢ ﴾ الى الشهرستاني او غير متناهية وهو رأى جمهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشائيون منهم الى ان الجسم يفتقر فى قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو فى نفسه بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب الى البعض من تألف الجسم من محض الاعراض فضرورى البطلان والمعول عليه من المذاهب ثلثة الاول الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ متناهية الثانى انه مركب من الهيولى والصورة والثالث انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على ان هناك هيولى يتوارد عليها

لامحالة بفصول على ماهو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى مابه تمايزها و يلزم التس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بط لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ماهو شان الفصل مع النوع واما الثانى فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له فى الخارج والاتقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعانى العرضية دون الجوهرية فننتقل الكلام الى تلك القابلية و يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لافى موضوع رسم لاحد اذ لاحد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثانى بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصول اخر وانما يلزم ذلك لوكان الجوهر جنسا لها ايضا لاعرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعنى الامر الذى من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذى من شانه النطق اى ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما فى سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمى جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث الثانى ٤) ذكروا فى ضبط مذاهب القوم فى تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعنى الذى لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقدير بن فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستانى لكن لاخفاء فى ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التى هى جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام فى الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاتناهى الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما مانسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف

الصور والاعراض وانما النزاع فى انه الجسم نفسه او المادة التى تحل فيها الصورة والجواهر الفردة التى يقوم بها (من التأليف واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولى والصورة

من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك فضرورى البطلان والذى يعتد به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثانى للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهى الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التى يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى (قال المبحث الثالث ٣) للمتكلمين فى كون الجسم من اجزاء لا تتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول الانقسام وتقريره الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا فى نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزأه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال فى كل جزء غير الحال فى الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التى تنقسم بانقسام المحل الثانى انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاخفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس فى الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشئ يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا و بطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست فى نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة

وفيه وجوه الاول انه لو كان القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام لضرورة انقسام الحال بانقسام المحل الثانى انه لو كان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين فيكون شق البحر بالابرة اعداما له واحداثا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة ولولا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلى لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثانى بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء فى انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث او زوال وعن الثالث بان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام متن

الجوهر فى الجسم لا يقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها ما يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقى قبول الجزء بقى الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل



اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين ولاعترض بان الاستواء فى عدد الاجزاء لا فى مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء فى الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لولم ينته انقسام الجسم الى ما لا امتداد له اصلا لزم عدم تناهى امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية ومنها ما يبتنى على ان للحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضى انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة ومنها ما يبتنى على ان محل النقطة

الثالث ان الاقسام لولم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذى هو مقطع النصف متميزا عن الذى هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعهما فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع فى اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام فى القمر فضلا عن الاعتبارية لايقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لاتناهى الانقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهى المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهى الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية البارى تعالى للاشياء على ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهى الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل (قال وثانيهما) اى الطريق الثانى للمتكلمين اثبات جوهر فى الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اى لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التى هى سلطان القوى الحسية قد يقف اى لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهى افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعنى تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفى لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم فى هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان

جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان (قبول) جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا فى جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم ثم اذا اديرت الكرة بتمامها ٤

قبول الانقسام يستدعى حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا و ذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء و اذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذى لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزئ لكان الاجتماع باقيا هف الثانى انه لو لم يثبت الجزء الذى لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل و هو معنى التساوى فان قيل غايته لزوم الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر فما لا تكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم و قد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ فى كل منهما متساوية للتى فى الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهى السماء بل اجزاء تغمر الوجهين و تملأ ما بين السطحين و بطلانه ضرورى و جوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد و منها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية و هو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة فى المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضى منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير و هو لا يقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان فى الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف و اذا ثبت فى الحركة جزء غير منقسم وهى منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت فى المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم و هو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ماهو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة و هكذا الى ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما و كل ما هو حاضر حينا ما هو

٤ على السطح ومن الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المطلوب وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء متن

غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزاء لاتتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان فى ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم فى الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اى جزء منها فى زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذى لايقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غيرشئ وهذا ينافى عدم الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالهما فى قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتنى على ان محل النقطة جوهر لايقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شئ به تماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اى يشار اليها اشارة حسية بانها هنالك وهذا فى المعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهرا كما هو رأى المتكلمين او عرضا وحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم تجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاياما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء لايقبل الانقسام والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم اوسطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح اظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزأ وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على خط فى احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى الجانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لا تتجزأ ضرورة ان مايقع عليه غيرالمنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر مايمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والالكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض فى الجسم والنقطة انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضرورى والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شئ غيرشئ وهذا فى النقطة محال اذ به يصيرخطا اوسطحامستويا ضرورة الانطباق

على السطح المستوى و عند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هى النهاية للخط فلا توجد فى الكرة بالفعل ( قال واحتجوا ٩) احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام لوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ماهو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثانى ان لا تناهى الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما فى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى مالايتناهى وذلك لايتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة فى زمان متناه وتقرر بان عدم تناهى اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهى اجزاء الزمان المطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطئ اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزأ فالبطئ ايضا قطع جزأ اذ لااقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطئ دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهى الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها فى مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما فى الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهى اجزاء كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا ولو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم فى كل جسم ان يكون غير متناهى الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاتناهى الاجزاء فى التفصى عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطئ امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين فى الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزاهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من

وعلى متناهى الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان لاتناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطئ فى زمان متناه والنقض بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسب الى الاجسام المتناهية المقادير يثبت تناهى اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبها والتداخل محال كما ان الطفرة خيال

متن

المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل فى حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لايلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ماولا يلحق السريع البطئ وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء فى العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة مامن غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لايمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفى التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزا هما واحدا لم يكن الوسطانى حاجبا للطرفين عن التماس ويبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك فى جميع الاجزاء لم يحصل هنالك حجم وتأليف وامتداد فى الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لابالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر فى ادلة نفيه سيما ماتتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل الانقسام لاالى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهى الاجزاء فاضطر فى قطع المسافة ولحوق السريع البطئ الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لااعراض وتحقيق ذلك على ماحصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لادخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فاوقع فى المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ماينبغى والصواب مكان النظام ضرار على مافى سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا

اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار في المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا ينتظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك اختلف ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعنى لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة (قال وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قيل هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة) يريد ان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع

وهي وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلا حجم فلا مقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصف ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقي انقسم والا فلا حجم الرابع انه اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضيء المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالتحاذي يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ماينبئ على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى اليمين غير مامنه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منهما بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين من التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر مماسا لشئ من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذلم تبتدأ الحركة ولا على الثانى اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء فيكون ابتداؤهما معا فبالضرورة تحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء مالا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفى الجزء

٧ ما يبتنى على ان ليس البطء لتخلل السكنات امالاستحالته في نفسه اولتأديه الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات او انفكاك المتلازمات ويقرر ذلك في صور احدها حركة طرفى الرحى الثانى حركة الفرجار ذى الشعب الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر في وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها متى

٢ ما يتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء
الوتر يلزم تجزى الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولا يتصور فى المركب
من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى ﴿٣٠١﴾ الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا الى نهاية الرابع
اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزأ فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كل منها جزأ فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة المجموع مربعى الضلعين المحيطين بها
فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين
السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهنالك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والا لازم كون وتر القائمة
مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فاقطاره لا

الذى لا يتجزأ ما يبتنى على ارتفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات
بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا فى نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما
لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام
لحظة فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فحينا بيان
ذلك انا نجد المتوافقين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة فيحكم بان الذى قطع
مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزأ فعند
قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطئ جزأ فيتساويان او اكثر فابعد او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع
عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم
الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى الشدة والاستحكام كالحجر او الذى
لو تفككت اجزاؤه لتأثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته
عند الاكثرين كالانسان او الذى ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك
وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون
علته فى حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة
ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى
طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه
فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه
الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا
انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة
الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود
المعلول بدون علته التامة ( قال ومنها ٢ ) اى ومن تلك الطرق ما يبتنى على اصول
هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين
المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر
عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوى الاضلاع
ولا يتصور ذلك فى الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد
عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثانى ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزى
الجزء الذى هو الملتقى خط الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففى المركب
من اجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذى فى الوسط وقد بين ذلك فى الهندسة بان يعمل

على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه و بين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترالها و يعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وترلهما فينتصف الزاوية و بين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوى خطا مستقيما متناهيا تثبت احد طرفيه وندبره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفى باطنه نقطة هى الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادرناه ولانعنى بالدائرة الاذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعنى الخط الخارج من المركز الى المحيط فى الجهتين وادرناه نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم فى باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولانعنى بالكرة الا ذلك الجسم المحاط والسطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لاتتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لاتتجزأ فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فيساوى فى المساحة باطن الدائرة اعنى المقعر ظاهرها اعنى المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبابرهان وذلك انه يستلزم تساوى جميع الدوائر المحاطة بها حتى التى بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و بطلانه ضرورى واللزوم بين لان التقدير تساوى الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوى ظاهر المحاط بحكم الضرورة و بحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزأ من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثانى وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى و ايضا فما فيها من الفرج ان لم يسع كل منها جزأ لزم انقسام الجزء و ان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه و اما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذى يلاصق المنطقة التى هى اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء

٧ كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال و ان كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال او اقل فيلزم الانقسام متن

كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما و هكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب و بطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل و لا خفاء فى ان ماذكروا من حركة الخط و نصف الدائرة محض توهم لايفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لولم يكن الخط والسطح من اجزاء لاتتجزأ اذمع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس فى شكل العروس على ان كل مثلث قائم لزاوية فان مربع وترزاويته القائمة مساو لمربعى ضلعيها يعنى ان الحاصل من ضربه فى نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين فى نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مأتين فيكون الضلع الآخر اعنى وتر القائمة جذر المأتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مأتان وخمسة وعشرون وكذا فى كل مالايكون لمجموع مربعى الضلعين جذر منطبق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزأ فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية مايمكن كل منهما من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث و الرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع و بطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولاتكون الاثلثا فاما ان يسع كل منها جزأ فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمارى اواقل فينقسم الجزء و بما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية مايمكن فظهر امتناع ان تقع الفرج فيمابين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنها ٦) اى من تلك الطرق مايبتنى على مقدمات هى بصدد المنع وهى وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لاتتجزأ لكان الجزء ذاتياله متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولامنكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انماهو فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها و ما الجزء الخارجى فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى اذا لم تتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة اومضلعا لان المحيط به اماحد واحدا واكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لابد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان

---

٦ مايبتنى على مقدمات هى لاسبيل الى اثباتها وهى وجوه الاول لوكان الجسم من الجزء لكان ذاتياله فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك فى الاجزاء العقلية و بعد تعقل الماهية الثانى الجزء متناه فيكون متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج اقل من الجزء ورد بان ذلك فى الاجسام الكرية الثالث اذاصار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيما له نصف متى

ذلك انما هو فى الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله
مثليه فى وقت ماوج يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله
اجزاء وتر تكون شفعاله نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء
وردبمنع الكلية وانماذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطلوا٨) يشير الى ابطال
ماذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء
مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة
الطبع فى غاية الصلابة غير قابله للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا و بتسميتها
اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت
متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ماجاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكية تجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت
على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات
لاينافى امتناعه لعارض يختص اوغيره من صور نوعية اوغاية صغر اوصلابة
اوعدم آلة قطاعة اونحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غيرباقية
عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة
عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوى الاجسام فى الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على
اعترافهم بكون تلك البسايط متشابهة فى الطبع لان مراده على ماصرح به فى المباحث
المشرقية هو انه لو ادعى مدع انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان فى الماهية
لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا يخفى انه
احتمال بعيد لان الكلام فى الجسم المفرد الذى لا يعقل فيه اختلاف طبيعى وعلى هذا
ينبغى ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع
كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والافنساده واضح
وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة اوسكونا كان اوغيرهما
فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب
الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ماهو للموضوع فى نفسه كالسواد
والبياض اوغير قارين اى ماهو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذى وذلك لان الانقسام
ان تأدى الى الافتراق فالاول والا فان كان فى مجرد الوهم فالثانى والا فالثالث وبماذكرنا
من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى والفرضى
بدليل قولهم ان الجزء مالاينقسم لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولا فرضا من غير تعرض
لمايكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذى يتسخن بعضه اووقع الضوء
على بعضه اولاقى بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم
يصر جسمين ثم اذ زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك

٨ كون الجسم من اجزاء تجزأ وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية فى الطبع بزعمهم جاز على كل ماجاز على الكل بحسب الذات وان امتنع لعارض يتخص اوغيره من

٣ منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان فى ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهرى يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما فى الشمعة وهو المسمى



بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لايبقى معه بل لابد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى وتحقيقة ان اول مايدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لاتنتفى بتبدل المقادير ولاتعقل الجسم دونها يسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذى من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد ولاخفاء فى انها بعينها لاتبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر فى الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضرورى بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس و بين ان

لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية فى الخارج بحسب موافاة المحرك حدودا ثم تعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة ومايقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لابالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز فى الخارج بل بالفرض العقلى ولهذا قال فى الشفاء ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم نبيض لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر فى شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب احتلاف العرضين انفصال فى الخارج من غير تأد الى الافتراق يحمل على انه لامر فى الخارج وماذكر فى منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان ( قال ثم احتج المشاؤن ٣) لمابطل كون الجسم متألفا من اجزاء لاتتجزأ اصلا وتتجزأ وهما لافعلا متناهية اوغير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل فى نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ماعرفه فله امتداد جوهرى تتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لاتعقل بدون تعقله بل لاتدرك فى بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات العرضية الآخذة فى الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال فى جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلابد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول مايدرك من الجسم هوية امتدادية لاتنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولاتعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لايعقل فى بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال و يعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة فى الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعى الزاوية او غير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بدانه لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل

ينفصل الى جسمين اوبالعكس (٣٩) كماء الجرة يجعل (ل) فى الكيزان وعكسه ولايمتنع توارد المتقابلين عليه لكونه فى نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها فى الحالين وعلى هذا يندفع ٢

للكم بين احدنوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد و يقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لايبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم و يحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته و يحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان و يحدث جسم ثالث و بين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كماء الجرة يجعل في كيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة فذلك ان الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول مايدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لانزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة مايقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا اوجزأ من الجسم ظاهر البطلان اذلايعقل منه الاما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لانعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال وامتداد العرضي وكونه داخلا في ماهية الجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله ممالا يشك فيه عاقل ولم ينكر احد الا مانسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر محصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزأ من الجسم لاتمام حقيقته فهذا هو الذي نثبت بالبرهان لايقال ما ذكر لايفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي محلولها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر وكون قبول

والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني ان لامعنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لوافتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان الزائل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا او العرضي فلم يفد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذلك كان الواحد بالتشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والاكان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لابمجرد الصورة الاتصالية ومن

الانفصال بان ينعدم و يحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لابغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين و بين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان مايكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لايكون متصلا في ذاته ولامنفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزأ وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا في الجانب الاخر لايقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزايل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانانقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى

ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لايقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لايقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لايضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى و يطرأ آخر ان هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزأ باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذى بقاؤه اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة و بين انفصاله الى مياه جة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذى هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هويته لاجزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هى مادة ذاك بعينها او هو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيسمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لاتتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا مجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل الاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولايلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد فى نفسه كما ليس بمتعدد و انما يعرض له ذلك تبعا للصورة فناط هذا الاشكال و ان اطنب فيه الامام الرازى راجع الى الثالث و ههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لايتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لايستدعى قابلا فى الخارج وسيجيء جوابه فى فروع الهيولى ( قال وذهب الاشراقيون ٩ ) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو و ماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تجزأ و لا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لايتغير فى ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه

٩ الى ان الجسم واحد فى ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه وحصل الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذى يقابل الانفصال و يزول بطريانه عرض و بمعنى الامر الذى شانه قبول الابعاد والامتداد فى الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الاوما يتوهم من الامتداد الباقى عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المتحفظة بتعاقب الخصوصيات و كيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى وعرضى فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لافى مادة او يستويا فيرتفع الامتياز متن

اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لايتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان و ينقص العرض او بالعكس و كذا العمق وليس الانفصال الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين فلايمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لافي المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلانسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد مايفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلانسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزأ من حقيقة الجسم واول مايدرك من جوهر يتدغير مسموعة والتمسك بان مافي الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع
قاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسلم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لايتغير اصلا فان قيل نعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو مايقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لانسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لايعقل منه الا امر لاقوام له بنفسه ولاغنى له عن الموضوع فلايكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لاالى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسلم انه غير الجسم كيف ولايعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لايفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا و البعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسلم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والاخر عرضي فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر الذي به التفاضل لافي مادة وهو محال اذلاعرض بدون الموضوع ولاصورة بدون الهيولى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز

فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية اولى او لزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل متن

٨ اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على منصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندى اما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة [illegible] (في)

والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان انما يتساويان في اللوازم العامة لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض (قال المبحث الرابع في تفاريع المذاهب ٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على منصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فيقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثر بل قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك

فى المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه صرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لايمتد الى غير نهاية فنعم ولايلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهى الى جزء لاجزء له وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعنى الجزء الذى اليه ينتهى ومنها انهم اتفقوا على انه لاحظ له من الطول والعرض بمعنى انه لايتصف بشئ من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على مانسب الى ابى الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة جهالة والمحكى فى كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذى لايتجزأ جسم لاطول له ولاعرض ولاعمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما على مافى المواقف لايزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك فى الحجم اظهر لانه اسم لماله امتداد ومقدار مابحيث اذا كان ذلك فى الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا فى الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا فى الطول والعرض والمذكور فى كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابوعلى وابوهاسم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذى تذهب به الاجزاء فى جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو على الى ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف وذهب ابوهاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لكاد عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم فى ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفى انه هل يجوز ان يرى وفى انه هل يجوز ان يصير بمثل الجبل وفى انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفى انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفى انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفى انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة فى المطولات ونحن لانبالى ان ينسب كتابنا الى القصور باعوزه لما لاجدوى له فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد فى نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مسعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمى دون الفعلى اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذوثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات وذكر فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة (قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لاتنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لافعلا انها متماثلة اى جوهرها واحد بالطبع فى جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف

٥ بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائى خلافه متن

٣ بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمى دون العقلى وقد اختلفوا فى اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات متن

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة فى جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم متن

الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف الاشكال الاجزاء على ماصرح به فى الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجئ ان شاء الله ( قال واما القائلون ٦ ) ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكى كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذلا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكى مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ماذكر فى الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية فى الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس فى نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض بشئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذا تامتقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف فى ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام فى انه جنس عال او دونه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك فى اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذى يؤخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المحصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعنى كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق فى اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ماذكر فى بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكى فلا يجرى فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير فى الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها فى ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعنى انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال

كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا تخالف فى اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية اوجنسية يقع على معروضات اوماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونها امرا محصلا بنفسه اذ لا تختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهر امتصل الذات وهذا لاينافى كون الجسم جنسا يؤخذ مبهما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك فى ذاته وان امتنع لعارض وبان الانفصال فى الوهم كاف فى ثبوت المادة

بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيه ولاخفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية اوغير لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات مايشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذلابقاء للاتصال مع الانفصال فلابد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلايلزم وجود الهيولى في الخارج على ماهو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزأ دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني ٢) من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا اوهنالك فان كانت ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا الشئ متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لاينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما اوحالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولامحالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحياز اولا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة اوتكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تعين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولايرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء من جزء الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي بهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض وسيجئ لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ماننفصله في الفرع الخامس فلايرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لايجوز ان تكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تعدها الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ماذكره الامام فلايتأتى على اصول القائلين بالهيولى ( قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩ ) ولهم في بيان ذلك وجود

٢ امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة تكون في بعض الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة متن

٩ لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لايكون التجرد ولا الحلول لذاتها متن

اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية فى ذاتهـا عن المحل فيمتنع حلولها
فيه لان ما بالذات لايزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمى المستلزم لقبول الانقسام
الانفكاكى المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لاتقتضى ذاتها التجرد عن المادة ولا
الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثانى بمنع استلزام قبول الانقسام
الوهمى الانفكاكى وقد مر الكلام فيه واشهرهـا ان الصورة الجسمية مستلزمة
للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجئ من تناهى الامتدادات ولا نعنى بالشكل
الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثانى فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة
من المادة ولم يكن لها دخل فى ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم
تساوى الاجسام فى الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير
والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة
محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
بدون الانفصال كما فى تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد
ان امكان الانفصال الوهمى مستلزم لامكان الانفكاك المحوج الى المادة على مامر كان
باقى المقدمات مستدركا فى البيان وهو وان لم يكن قادحا فى الغرض لكن لاكلام فى
استقباحه فى دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة فى غاية الخفاء كتناهى
الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة
الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول
بوجهين احدهمـا ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال كما فى تشكلات الماء
بجعله مياها او مجرد الانفعال كما فى الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ماسبق من برهانى
الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا
لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم
الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح
الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال
مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا
رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا اللزومين
فذاك والافلاخفاء فى لزوم الانفعال وهو كاف فى لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد
انفصال الجسم فى نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال
عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه
على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلادخل لاتصال الاجسام بعضها
ببعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال فى شرح الاشارات
ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها

ببعض و ذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لولم يوجد الاجسام واحد كان كذلك لاالاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لايسمع عدل الى طريق الانفصال فقال و بالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلهما فى الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة و اجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل و ان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزأ والكل كلا ولا يتصور ذلك فى الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لايمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك و حامله والمقصود بالنقض هو الشكل و انما المقدار استطراد و جوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولاخفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك ( قال الرابع ٦) قدثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور و ذلك ان الهيولى يحتاج فى بقائها الى صورة لابعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى المعينة التى هى محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة ومايتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها و لكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولى اعنى التناهى والشكل التابعين للمادة و لكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل فى الشئ المعين ان تكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا و من ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غيرمتناهية فلاتكون علة لشئ منها لعدم الاولوية وان انضم اليها مايفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احداهما للاخرى و وجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هى

٦ ان التلازم بينهما ليس لعلية احديهما بل لاحتياج الهيولى فى بقائها الى صورة ما والصورة فى تشخصها الى هيولى بعينها متن

صورة ما و تأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عند ما يخ
عليه من الاشكالات عسر جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود و بلغوا مداه ولو
علمنا فيه خيرا لاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات
صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار و بيانه انه لاخفاء في ان للاجسام آثارا
مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض اوامتناع
من ذلك كما في الفلك و كالاختصاص بمالهـا بحسب طبعها من الاشكال والامكنة
والاوضاع و ليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة و لا الهيولى القابلة و هو ظاهر ولا
بامر مفارق لتساوى نسبته الى جميع الاجسام و لان الكلام في آثار الاجسام فيلزم
الخلف فتعين ان تكون بامور مختصة مقارنة و يجب ان تكون صور الا اعراضا لا نا
ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف
على الاتصاف بتلك الامور و من المحال تقوم الجوهر بالعرض و اعترض بان الترديد
المذكور يجري في اختصاص كل جسم بماله من الصورة و قرره الامام بان اختصاص
الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق
المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية اوعلى طريق المسابقة بان
تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج
لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة
و يمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام تعيدها عند
زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلو لا ان في جسم
الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا
زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع و ثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها
عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج وانت خبير بان هذا
انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اى بحيث ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج
و الا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض
يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال امام في موضع
آخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما
الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل
الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب
الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق و يرجع
اختلافها الى اختلاف الاستعدادات و ان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة
ان ههنا اثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها
الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الآثار

لان اختلاف الاجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية و نوقض باختلاف الصور فان التزم بقاؤها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادي آثار الاجسام امور بها تنوعها و تحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة و حاصله انا نقطع باختلاف حقيقي الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري تسمية الصورة النوعية و مبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال في مادته متن

ولاخفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع مايقال لم لايجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار من المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلابد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لانسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لايجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلايكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال في مادته فلايكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا لايختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما قال ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لايكون مادة ولاصورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية مايشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اي المجردات وكانه ارادانها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة اوارادبكونها من عالم الامر ان وجودها دفعي لاكالهيولى ومالها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما مايقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ينزل الملئكة بالروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها (قال المبحث الخامس٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان

٢ في احكام الاجسام فنها انها متماثلة لاتختلف الا بالعوارض ويجوز على كل مايجوز على الآخر ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع

متن

احكامه فيها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لايتصور فيها اختلاف حقيقة ولامحيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية فى التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكى والعنصرى بما انهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء فى الاعراض ولولا تماثلها فى نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعى والتعليمى ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لاتختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع فى ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لاتخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذوات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لابمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال فى التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وتبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لايوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة فى ذلك فى غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه فى بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثانى وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لاينافى الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لايه فى الابدية كما فى النفس

٢ انها باقية بحكم الضرورة لابمجرد البقاء فى الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ماسيأتى ولقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهلاك البسيط لايتصور الا بفنائه ولايخفى ان الحدوث انما يقتضى امكان العدم بالذات وهو لاينافى امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا متن

الناطقة على رأى ارسطو والامكان لا ينافى الابدية ولا الازلية كما فى القدماء الزمانية دون الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء فى المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن فى البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعنى ان ماذكر فى عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا فى الاجسام ايضا على ماسبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق فى بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ماذكره الفريقان مع امكان التفصى عن النقض بانه يجوز ان نفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التى يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ماذهب اليه القاضى وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذى هو البقاء كما قال الكعبى او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض الاجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم فى فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع فى فنائها بالكلية اعنى الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ماثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ماسيجئ وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضرورى وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية فى المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه اوزيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجئ وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين فى حيز معين وهو المعنى بالطبيعى وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلا ما وحيزا ما ككل جزء من اجزاء الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال لعل من الاسباب ماهو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم

دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعدمها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذى هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة فى امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لا تقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد لا تجرد عن الصورة لما مر متن ٨ لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلى وطبعه لكان على شكل وفى حيز

محالا هو الخلو عن الشكل و الحيز لانا نقول مايقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لاقسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم قدلايكون له محل كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذى يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعى فان كان ذامكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الاجسام الاوله حيز اما مكان واما وضع ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعى كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها و يتسلسل قلنا قدسبق فى بحث الصور النوعية مايزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعى لايكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو مح بالضرورة اوفى احدهما فلايكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو مح او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع اولايتوجه الى شئ منهما فلايكون شئ منهما طبيعيا لايقال يجوز ان يكون الحصول فى احدهما اوالميل اليه بحسب مايتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد عليه انه يجوز ان لايحصل فى احدهما ولايتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لاتختلف الابالعوارض ( قال ومنها انه يمتنع ٤ ) اعلم ان ظاهر مذهبى المنع والتجويز ايساعلى طرفى النقيض لان حاصل الاول وهومذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد فى كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا فى نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق ان الجوهر لايخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضدله ولا خلاف فى امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثانى انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما فى الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيمالايزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلى والثانى الى سلب كلى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب ان يوجد فى كل جسم شئ من الاعراض الاان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة اوالسكون والاجتماع اوالافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق فى الزمان ومتكثر بالعدد فلايخلو عن حركة

( اوسكون )

---

٦ مكانا كان اوغيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول فى المبهم ولايكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد متن

٤ خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة فى الازل وبعض المعتزلة فيما لايزال مطلقا وبعضهم فى الاكوان وبعضهم فى غير الاكوان احتج المانعون بانها لاتخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لاتمايز ولا تشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لايفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلامانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة متن

او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئى لا الايجاب الكلى المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلى وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعنى امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف فى التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعنى الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم فى الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك فى الزمان الثانى والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج فى التعميم الى قياس ماقبل الاتصاف اعنى الازل على ما بعده اعنى ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين فى جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين فى الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارى تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المح كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثانى انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعى البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان السخيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣) جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمى هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك فى غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا فى بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهى البعد لا يلزم

الى مسامتة ويلزم تعين نقطة فى الوهم لاولية المسامتة ضرورة حدوثها مع استحالته فى الخط الغير المتناهى م لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لانها لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا الى نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر فى انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما يلزم من لا تناهى البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بعد المسامتة مع نقطة

فوقه خارج العالم وهكذا الا الى نهاية (٤١) فيلزم عدم تناهى (ل) الابعاد فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة متن

اول نقطة المسامتة لان الحركة و الزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولاخفاء فى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد مالم تكن فيكون لهما اول بالضرورة ليس بوجه الا ان تجعل معارضة فى المقدمة وجوابهما انقض بكل قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى فانه لوصح ماذكر لصح فيه الاستدلال على نفى الملازمة بما يذكر فى بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لاينفى الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لووجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لماذكرنا وعدم ثبوته لماذكر ثم على انه يجب ان يقال لووجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان تثبت اول نقطة المسامتة اولا تثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لايقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين تلزم البداية بحسب المسافة اعنى اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انمايلزم على تقدير لاتناهى البعد مع الفرض المذكور وهو لايستلزم استحالة لاتناهى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهى فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انالانم استحالة اول نقطة المسامتة فى الخط الغير المتناهى وماذكر فى بيانه باطل لان انقسام الحركة و الزاوية لاالى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكابرة ولهذا لايقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هى الوهميات الصرفة مثل الحكم فى المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذووضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لماكانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد و بيانه على ما فى المطالب العالية ان اعظم مايفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعنى الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازى للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولامحالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور و يكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التى لايصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء اوملاء يمتد فيه الخط او ينتهى اليه طرفه وماذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشئ ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة فى الضرورىات مكابرة ( قال الثانى ٧ ) هذا هو البرهان السلمى وحاصله انه لوكانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن

٧ انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه فى بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدره مع انحصاره بين الحاجزين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثى قائمة والمثلث متساوى الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لابل يستلزمه و هو خلف

متن

القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقى مثلث ولاخفاء فى انهما كلما يمتد ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لاينتهى الى بعد لايكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمح وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ولنسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد بالاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهى الامتداد وجود زيادات على البعد الاصلى غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذقد امكن تساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة فى بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهى المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهى الى مالا يقبل الانقسام بالفعل فلايلزم وجود البعد الغير المتناهى اولا يظهر واما فى صورة التزايد فلاخفاء فى ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان فى هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهى الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق فى بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعد مابين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان مابينهما غير متناه ضرورة ان المتناهى لايكون مساويا للغير المتناهى وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لايمكن منعه الامكابرة لكن لما كان فى امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة وللزوم تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهى الخطين عدم تناهى مابينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثى قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثى قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوى الزوايا والاضلاع ويلزم من من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد مابينهما الى غير النهاية ومن تردد فى لزوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل

من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والانساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاوجود سعة و بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما و تناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو لايستلزم استحالة لاتناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لاتناهي ساقيه ظاهرا لايمكن منعه واما السند فلنا لاعلينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف و تقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لاتكون الامتناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لايكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضنا هما غير متناهيين هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فلا علم الضروري بامكان ماعداه من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان الطبيق وتقريره انه لووجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء اولا يقع ولامحالة يكون ذلك بانقطاع الناقص و يلزم منه انقطاع التام لانه لايزيد عليه الابذراع وقدمر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة و لزاوية الى غير النهاية و مبنى البرهان السلمي على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في الترسي لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمي مبنية على طريق الرام القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان الطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل احتصاص ذلك عاله وضع و ترتيب ليحصل التفصي عن البعض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهي الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له

٤ اما ان نقص من البعد الغير المتناهي ذراعا نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا فينقطعان و قد مر مثله وهذه الثلثة هي الاصول في براهين التناهي متن

٢ على نفي الجزء والثاني على ان يكون اللاتناهي من جهات والثالث على مقدمات واهية متن

٦ بتصرف في الثلثة متن

(مقاطع)

مقاطع لخط آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لايتصور الابنقطة هي طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غيرمتناهيين هف ويردعليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابوالبركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولايظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي ثم موازياله بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بمافوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فثل ان نفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآحاد على مامر في التسلسل اويقال مابين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهي الكل ولأنه لايزيد على ذلك الابواحد اويقال الاذرع مترتبة في الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية لان للمبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلابعدية فلوكان لكل ماعداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلابعدية (قال احتج المخالف بوجوه ٧) فان قيل الاولان لايفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غيردلالة على انه جسم اوبعد ولوسلم فلادلالة على انه غيرمتناه قلنايفيدان بطلان رأي من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان مايلاقي طرف العالم لايكون الاخلاء وهو بعد اوجسما وهوذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولايكون متناهيا والاكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ماوراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم اوالمجرد يمتنع الحصول فيه اوالاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلايجب بل يمتنع ان يكون موجود الامتناع تحصيل الحاصل ثم لايخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأتى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلايقع خفيقة الافي منقسم والجهة لاتقبل الانقسام اعني في مأخذ الحركة والاشارة اذلو انقسمت

محضا قلنا مجرد وهم والثاني ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مداليد فثمة بعد اولافثمة مانع قلنا لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع الثالث ان الجسم كلي لا ينحصر في شخص فلا تناهي افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لاتقتضي سوى امكان كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينافي امتناع كلها اوبعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ماهو المطلوب بل عدم انتهائها الى حد لايمكن بعده وجود فرد آخر متن ٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول

فيه جهة فتكون موجودة ذات وضع لايقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيهما فتكون الجهة منتهاها متن

الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المحرك اما ان لايتجاوزه المحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقد لا يقال بل في الجهة لانا نقول الحركة في الشئ المنقسم لامحالة تكون اما عن جهة اوالى جهة و يعود المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد المحرك لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لاتقبل الانقسام فى مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم اوالحركة فيها ولايدل على انها لاتقبل الانقسام اصلاحتى لاتكون الانقطة بل ربما تكون خطا اوسطحا بقى الكلام فى ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه امر الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لايكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثانى (قال ثم انها ٣) اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر أن احدهما خاص وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يداقوى فى الغالب وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة وكان فى ذوات الاربع الفوق والتحت مايلى الظهر والبطن والقدام والخلف مايلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب لصح انحصار الجهات فى الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى مايلى رأس الانسان بالطبع والسفل مايلى قدميه بالطبع حيث لاتتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف مااذا صار القائم منكوسا فانه لايصير مايلى رجله تحتا ومايلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفى قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لايلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهوان الفوق والتحت متضايفان لايعقل كل منهما الابالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان فى التعقل بل فى الوجود كما فى الارض فانه لاتحت لها الابالوهم فان جميع اطراف

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر ماللانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف فلذا انحصر الجهات فى الست متن

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس متن

٢ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء متن

٤ ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى المليين خلافا للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف ارائهم في انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار ﴿٣٢٧﴾ او الماء او الهواء والبواقي تتلطف او تتكثف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال او ليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا و السطوح جسما متن

٣ الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لاتخلو عن الحركة والسكون لان للجسم كونا في الحيز لامحالة فان كان مسبوقا يكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لاتجامع فيه المتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها في معرض الزوال قطعا وهو ينافي القدم واما السكون فلانه وجودي لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الاخر وانها اما بسايط يصح لكل من اجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسايطها ان يماس الآخر وما ذاك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا

---

امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومنها ٤) اي ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة نفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر اما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لايلزم ان تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لاتقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فلقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها لصفاتها دون ذواتها فغير معقول (قال لنا وجوه ٣) المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لاتخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لاتخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق

وبانا لانسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لوكان مسبوقا بكون فى حيز آخر ولا كذلك فى الازل لان ازليته ينافى المسبوقية والجواب ان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر وليس الاحالة يتحقق فيها كون لاكون قبله بل معنى الازلية الاستمرار فى الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لايوجب امتناع ازلية امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لاالى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وبهذا يقع القدح فى ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهى الحوادث فالعمدة الوثيق فى هذا الباب ان نبين امتناع تعاقب حوادث لانهاية لها احيب اولا بان حقيقة الحركة هى التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلى لايوجد الا فى ضمن الجزئى فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غيرمعقول



من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لايخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لايخلو عن الكون فى الحيز وكل كون فى الحيز اما حركة اوسكون لانه ان كان مسبوقا بكون فى غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لامعنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولايوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة فى معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعنى طريان العدم ينافى القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولاشئ من القديم كذلك لمامر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب اومستند اليه بطريق الايجاب انما قام فى الموجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم فى ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسايط واما مركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول فى حيز الآخر وماذاك الابالحركة والمركبات يجوز على كل من بسايطها المتماسة ان يكون تماسها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ماذكر فى بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لوصح لزم ان يكون الجسم فى اول الكون متحركا اوساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لانسلم ان الكون فى حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر وهذا فى الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام فى الكون المسبوق بكون آخر لاقطع بان الكون الذى لاكون قبله

( حادث )

وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات اوغيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من الطوفان كامر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين متى

حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وماذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لاكون قبله بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لايكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ماذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولايدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لاالى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لايقدر زمان الاوفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا اى لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ماهو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذلاتحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء اولا فتنقطع الطوفانية و يلزم انتهاء الآتية لانها لاتزيد عليها الابقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انانفرض سلسلة من الحادث المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقرير آخر انانفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية مافوقه فيلزم الانتهاء الى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف ( قال وقد يذكر ٧ ) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الاترى ان كل زنجي فرد و بعض من المجموع

٧ وجوه اخر مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي وان عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة لزواله يجب ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة ان كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والاتحقق اوليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلي فيقارن عدمها في الازل ضرورة ان تأخر البعض ينافي ازليته فلووجد حركة في الازل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف متن

بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى مالابداية اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل مايقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لايبقى منه شئ فى مقابلة مابقى من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث لم يزد عليه الابقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لولم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولامعنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل فى احدى الجملتين شئ لم يحصل فى الاخرى وهو لايوجب الانقطاع كما فى مراتب الاعداد ومنها انه لوكانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان مالايتناهى لاينقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه موقوف على انقضاء ماقبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ماهو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولاشئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثراله لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك فى بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولا تكون مسبوقة باخرى بل تتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد باختيار الاول ولا يفيد الاحدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلى لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات فى الازل اذ لو تأخر شئ منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات فى الازل فان حصل شئ من الوجودات فى الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شئ من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لايوجب تقارنها فى شئ من الاوقات ، ما يقال

انها لو لم تكن متقارنة فى حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهي عدده فالعدمات لا تتقارن فى حين ما العدم تناهيها لا لتعاقبها (قال ولو لا القصد ٣) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية و بعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي فى الازل ساكنة يعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها و بعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فتكون الافلاك والعناصر و الا فله تقرير اخصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلوا عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض و هو انه لو كان شئ من الاجسام قديما لزم اما كون قديم و اما تعاقب الاكوان من غير بداية و كلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصوره و تصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شئ من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني و اما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما فى الحركة المستقيمة او باجزائه كما فى الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شئ من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية و غير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل للحوادث ٢) اي متصف بها بحكم المشاهدة و لا شئ من القديم كذلك لما سيجئ فى الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر و دعوى الضرورة باطلة و ان اخذت جزئية لم يفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا توحد كلية و تبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء و الاحوال الآخر و يلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لا خفاء فى ان الجسم بل كل ممكن محتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجئ انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه و بهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر فى الشئ حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ ...

٣ الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكفى ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر متن

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجئ من امتناع اتصاف القديم بالحادث متن

٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجئ من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر متن

الرابع ان الجسم ممكن لتركبه و كثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل و حالة القدم او الحدوث مستلزم للمط وقد عرفت ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز ﴿ ٣٣٢ ﴾ مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام و ما يقوم بهما من الاعراض فلابد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثهما

متن

الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء و يرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زايد على ذاته لكونه مشتركا بينه و بين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم و تسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوفة به اولى بالقدم

(قال تمسك القائلون ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لابد منه لتأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب و تقريره من وجهين احدهما انه لما وجد في الازل جميع ما لابد منه بوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم ولانه لولم يكن جميع ما لابد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ينقل الكلام اليه بان جميع ما لابد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا و يتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المح فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضائف متناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا

٣ بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم ان كان حاصلا في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا نقل الكلام الى ذلك الحادث فيتسلسل والجواب بالنقض بالحادث اليومي وليس الفرق بانه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا الى نهاية دفعا له

على ان الكلام في العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات و بالجملة (بد) حوادث متعاقبة لامر مجرد و قد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح اي وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر و يكون تعلق الارادة ايضا بمجرد الارادة و وجوب العالم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه متن

بد منه فى ايجاد العالم حاصلا فى الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة مالا بد منه الارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح و مخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لانسلم بطلان التخلف فى العلة المستملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما فى اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع فى ان نفس الارادة لايكفى فى وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجحا بلا مرجح قلنا لابل ترجيحا به فان تعلق الارادة ممايقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ولايلزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثانى ٦) لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان فى الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لايزال لزم انقلاب الخ فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا فى الازل ولايوجد الا فيما لايزال كان ذلك تركا للجود مدة لانتاهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والذى دل عليه برهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن فى الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده فى الازل محال دائما وقد سبق ذلك فى بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على مايدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقيقة الملزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لايكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لا استحقاقية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشئ لايجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم فى زمان لايوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدم الحركة انا لانسلم انحصار اقسام السبق فى الخمسة المذكورة بالمعانى المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لايقال التقدم والتأخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك

لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبنى على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله آنفا متن

٧ ان الجسم مركب من مادة هى قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هى لازمة للمادة لمامر فيكون قديما والجواب منع المقدمات متن

٣ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لمامر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لايجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض بين لتقدم داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق متن

٢ ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمي تقدر به الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة لم يمنع حدوثه بهذا الاعتبار و بهذا يظهر الجواب ﴿٣٣٤﴾ عما قيل ان لم تقدم وجود الصانع

حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لا نا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا يلزم غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه ( قال هذا والتحقيق ٢ ) يريد ان الزمان عندنا امر وهمى يقدر به الحادثات و بحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود زمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث و بهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لاتناهى القدر وجود قبليات و بعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان و يلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال ( قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤ ) مثل البحث عن خصوص احوال البسايط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة ( قال جزؤه المقدارى ) احتراز عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العينى كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لا فى البسيط ولا فى المركب ( قال والمأخوذ فى كل ٣ ) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والآخر عدمى له فالآن يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبايع وتساوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فالبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا والمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوى حقيقة ما لا يساوى حسا فالمأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى وللبسيط عدمى ومن

على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لاتناهى القدر وجود قبليات و بعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكى او عنصرى والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه متن

٣ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا و قد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا متن

( المأخذ )

المأخذ الثانى بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل فى الاسم والحد لاحسا ولاحقيقة كان مركبا باى تفسير فسر وباى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها والمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول باعتبار بن مركبا على التفسير الثانى بالاعتبار بن والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسالاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٨) يريد أن اكثر المباحث التى تورد فى الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لامختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اولم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة (قال القسم الاول فى البسائط الفلكية ٦) جعل اول المباحث فى اثبات فلك محيط بجميع ماسواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قدسبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان معينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذاوضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذاليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما فى جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة اومقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات مايحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة اذلو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته اذلو كان لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لاتكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلاتكون متحددة به وجه اللزوم اما فى البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما فى المركب فلان تألفه لايتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيأ غير مايلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما فى الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشئ بالطرف الآخر وذلك

٦ وفيه مباحث المبحث الاول فى اثبات المحدد قدسبق ان من الجهات ماهو حقيقى يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد من تحديدهما بجسم واحد كرمحيط بالكل يحدد بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد وبدونها كان كل فى جهة من الآخر فلا تكون الجهة به قبله اومعه على ان المحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه اوزواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التى لا تكون الا من جهة الى جهة فينافى كون الجهة به

متن

يستلزم وقوع
الخلاء فانه لو فرض
مقعر المحدد مستديرا
ومحدبه بيضيا يتحرك
على قطره الاطول
او عدسيا يتحرك
على قطره الاقصر
لم يلزم خلاء واما
الاحاطة فلان غير
المحيط لايحدد سوى
القرب وهو ظاهر
متن
٣ الجهات تعين
اوضاعها به والا
فالفاعل لايلزم ان يكون
جسما والقابل ليس
الا واحدا لان العلو
نقطة من الفلك
والسفل من الارض
لكن من حيث انهما
مركز للمحيط ومحددة
به المحيط بتعين مركزه
و لا عكس ولهذا
لم يكن للارض دخل
في التحديد وانما تعين
المحيط بالكل لان المحاط
قد يمتد الاشارة منه فلا
يكون هو المنتهى
وعلى هذا يكون
المحدد بالحقيقة هو
محدب المحيط ويكون
مقعره تحت كافي سائر

بالحركة من جهة الى جهة و في هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب و بهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام ( قال لانا قيل ٦ ) اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدد اورد بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لامالئ لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا و يتحرك على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لايفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح محيط به وقوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي ماهما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه تحصل مجسمة واما كون المحدد محيط بذوات الجهات فلان غير المحيط انما تحدد به القرب منه وهو ظاهر ولايكون محددا للجهتين هف ( قال ثم معنى محدديه ٣ ) جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لايكون واحدا ضرورة ان المركز لايقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به مايتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك وتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لايتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لايجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو الحكم في الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لاتطلب الا مقعر فلك القمر مما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه

الطبيعي لاجهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لايكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الاترى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق و بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق ومايلي مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فتكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت ( قال تنبيه ٢ ) لاخفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجاز ان تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات و على اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط و يتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز و تحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لاتقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروايح ولا اللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير ولا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد و دليل سرمدية الحركات لم يتم كيف و قد جعلوها ارادية لاذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغماتا متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية ( قال المبحث الثاني ٧ ) قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها

٢ لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات ولم تثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة و اليبس والملاسة ولها في تماسها نغمانا يسمعها اصحاب الرياضة متن

٧ زعموا ان المحدد تاسع الافلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة وان جوز بعضهم ردها الى الثمانية بل السبعة متن

واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به فى الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر فى خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع فى المواقف فيتعجب منه من له ادنى نظر فى هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى ويتخذ ذلك معتمدا على التصدى لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعنى الشمس والقمر وزحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة فى الافلاك لا كالحيتان فى المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاولين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا فى السموات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دوائر البروج متحركة بالسير البطيء لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع ( قال وانه لا كوكب عليه وانه يحرك ٨ ) انما حمل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة فى الافلاك كالحيتان فى المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢) لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبى العالم وهو الذى يلى سمت المواجه للمشرق يسمى الشمالى والآخر الجنوبى ( قال ويتم دوره فى قريب من اليوم بليلة ٣ ) انما قال فى قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار

٨ من المشرق الى المغرب على منطقة
متن
٢ وقطبين يسميان قطبى العالم متن
٣ لانها كالجزء منه
متن

٤ يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره ستة وثلاثين الف سنة او فى ثلث وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة او فى خمسة وعشرين الف سنة ومائتى سنة على اختلاف الآراء ثم تحته فلك زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة ثم عطارد ثم القمر استحسانا ايقاعا بين الشمس والسفليين متن

يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط
بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافق الحركة الوضعية تحرك
المحاط بحرك المحيط ليس بلازم الااذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على
ماسيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وتحته فلك الثوابت ٤) سمي بذلك
لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ماعدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطء
حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات مابينها من الابعاد على
وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على
منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت
على مناطق واقطاب باعيانها لاتحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة
هي مركبة من مجموعها ان اتحدت الجهة اوحاصلة من فضل السريعة على البطيئة
ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات
القياس ان الثوابت لاتختلف ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا
في مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليوس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة
فتتم الدورة في ست وثلثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة
درجة فتتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها
تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومأتي سنة
ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات اولاسباب لايطلع
عليها الاخالق السموات (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعني انهم وجدوا القمر
يكسف سائر السيارات ومن الثوابت مايكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل
وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لايكسفها غير القمر ولايدرك كسفها بشيء
من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسانا
لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات
بمنزلة سمة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى
الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري
والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعدما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب
الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت
فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم تسمى ذات
الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس
دائما لايصلان الى نصف النهار ظاهرين ولماكانوا معترفين بانه لاقطع في جانب كثرة
الافلاك وانه لايمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انمابنوا الكلام

٣ في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقي المتحيرة متن

لكون مناطقها على منطقة البروج متن ٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم في ثخن المائل وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه ﴿٣٤٠﴾ عن مركزها يسمى في عطارد مدبرا وفي باقي المتحيرة حاملا يماس محدبه محدب المائل او الممثل بنقطة تسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين الى رقة ينتهي عند نقطتي التماس على التبادل بمعنى ان رقة الحاوي منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوي بالعكس وفي ثخن المدبر فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدبر كالمدبر عن الممثل فيكون العطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمائل في المتحيرة اسم للحامل ثم في كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير احد طرفي قطرها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحها والثخن في الخارج المركز كالتدوير في الحامل

على عدم اثبات الفضل المستغني عنه ولا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها ( قال وافلاكها الكلية ممثلات ٦ ) يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقاله بالمركز والمنطقة والقطبين ( قال وفي جوف ممثل القمر ٨ ) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك الكلية وقدارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري لكون المحرك للجوزهرين وستعرفهما ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر يماس محدبه مقعر ممثل عطارد ومقعره محدب المائل المماس بمقعره لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج ويقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المقابلتين لغايتي الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث تماس سطحاهما على نقطة ولم يعبر لها ولا للكوكب بتعبير بل اعتبر امصمتين فقوله ثم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل وفي البواقي ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير لمله مركزا تدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدبر الادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدبر انفصال المدبر عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمائل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه

٢ ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على ابعاد متساوية مارة احداها بتقاطع المعدل والمنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم ﴿٣٤١﴾ فانقسم الفلك الاعظم وسائر الممثلات ايضا اثني عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا صيفيا وفي الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب الميزان والعقرب والقوس خريفا والجدي والدلو والحوت شتاء متن ٨ اعني بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثنتي عشرة سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ٩ ونصفا والزهرة في حدود سنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متن

مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركزه هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

( قال المبحث الثالث ٢ ) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين يبعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليهما ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع بمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الآخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من صورة توهمت من كواكب وقعت عند السمت بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات ( قال وكل من السيارة تقطع هذه البروج على التوالي ٨ ) اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة في ثلثمائة

واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنة والمشترى فى اثنتى عشرة سنة والمريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا ٦) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى اوخلافه فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدبر عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما و يظهر فى اوج الحامل وحضيضه و يحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدبر يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدبر وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الان فى نقل صاحب المواقف سهو فلا بد من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحمل المقابلة وانما هى المقارنة وجعل المدبر اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنتى عشرة ثانية و بها يتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما و يسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقايق و يتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يختص باسم المدبر لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشترى خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما و يظهر فى مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها



٦ فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدبر عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابهما تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشر و ن ثالثة ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقايق وكسر ولمائله على غير المنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقايق والى التوالى لممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركة ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة وللزحل دقيقتان وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلثة اجزاء وست دقايق وللقمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق وهذه فى تداوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير (حركة) القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى

٣ ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمحيرة بحسب المائل اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير ثم المائل وكل الميلين يسمى بالعرض متن ٦ والممثل بالجوزهرين والتى يجاوزها الكواكب الى الشمال بالرأس والاخرى بالذنب فظهر ﴿ ٣٤٣ ﴾ ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات

حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهى فى كل يوم لتداوير العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزأ واربع دقايق ولامحالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى ( قال ويقع للقمر ٣ ) يعنى لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الابحسب المائل ولما كانت حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبى البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو فى مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالى يقع بين نقطة الاعتدال الربيعى وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التى تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذاعرض ( قال ونقطتا تقاطع المائل ٦ ) والممثل بالجوزهرين يعنى بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست فى سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التى يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتى يقابلها بالذنب تشبيها المشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل الاخذ فى الشمال رأسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالى وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعنى لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتأملوا فى احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا فى الفلكيات انها منتظمة فى حركاتها لايعرض لها وقوف ورجوع او سرعة

ومبناه على اعتقاد الانتظام فى السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المركز الذى يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركزه القوس التى تكون فى النصف الاوجى من الممثل اعظم من التى تكون فى النصف الحضيضى وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له فى النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى التساوى وذلك فى المتحيرة لاغير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا متن

او بطء او انحراف عن سنتها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لايخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذى نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون فى القطعة التى هى ابعد منه بطيئة وفى القطعة التى هى اقرب سريعة لان القسى المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منهما اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين و يصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم و يصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما مايكون فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما مايكون فى النصف الحضيضى منه والكوكب لايقطع كل نصف الابقطع مافيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المسافتين اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ وفى الحضيضى اسرع وعندطرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك تحركتفى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء مع ان كلا من الحدين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى المحيرة والنصف الاسفل فى القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته حركة حامله اعنى اسافل المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انمايقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون فى المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ و يرده التدوير الى خلاف التوالى جزأ يرى من فلك البروج فى موضعه كانه لايتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرده جزئين مثلا ( قال وامثال هذه البيانات ٨ ) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على مايشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذلا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انهامقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات بدونها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك

٨ ليس اسندلالا بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدس متين

مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وتردّدوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرّة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطاء مبنى على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات المثلات بانفسها او بالفلك الثامن (قال كما تحد سوا ٩) اورد ههنا من الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضئ من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضئ والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين مالا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مما يلي البصر وهذه الحالة هى المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر حينئذ هى القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذى يلي الرؤية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى بالهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتي عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون منشأها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكون لامحالة على احدى العقدتين الرأس والذنب او قربهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلامحالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بصفحه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او بالبعض فالجزئى ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او قربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطره مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلى

بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انصرف الينا من جهة المضئ قدرا ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضئ كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان الى المحاق متن

٨ عند الاجتماع على على عقدة الرأس والذنب او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر التدوير يرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف متن

٣ عليها او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كله او بعضه على

اظلامه الاصلى وهو الخسوف متن

كلا او بعضا وذلك هو الانخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اطول من نصفى القطرين فبقياس مخروط الظل فلا ينخسف (قال هذا ولكنهم وجدوا الخ) يعنى انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا فى القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لهما من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة (ا) التى هى مركز كرة (ب ح) على محيط دائرة كدائرة (ا ه ا) وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ز) فى ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ا ه ز ه) ويتبع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى (ا ه ه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ز) ايضا متساوية فى جميع الاوضاع كخطوط (ز ا ز ه ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ه ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ه) كان القطر مثل (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر فى المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى بحسبها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والممثل تقتضى ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير فى سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما فى الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما فى الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالى جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالى وهكذا ابدا وعطارد

(بالعكس)

* اختلافات اخر تقتضى زيادة افلاك [illegible] واوضاعها وحركاتها وذلك ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل يقتضى ان يكون تشابه حركته وتساوى ابعاده ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد فى القمر تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين المركزين وفى المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير فى عطارد والحامل فى البواقى وايضا ميل المائل عن الممثل شمالى فى نصف جنوبى فى آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا متن

ان الابخرة التى تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع بحدث دفعة اوعلى التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعنى انماذكر فى الاثار العلوية اى التى فوق الارض والسفلية اى التى على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد امثالها كما يرى فى الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفى البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفى المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ماذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسى ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان فى جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لماكانت كافية فى ايجاب ماهى اسبابه فان من الرياح مايقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق مايقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته ومانفذ فى المتخلخل فلايحرقه ويذيب مايصادفه الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب فى الكيس ولايحرق الكيس الا مايحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولايحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب مايبقى عدة شهور ويكون لهاحركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التى لايكفى فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر فى بلاد الترك ونواحى ارس وباغار من خواص النباتات والاحجار فى شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك مايجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقاة انهم اذا سافروا فى الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة

٤ بان ماذكروا فى الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض ماذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد فى بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار فى امر الرياح والامطار ما يشهد بان لامؤثر الا الله ولا خالق سواه

متن

٧ فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الأجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة فى الكل هى المزاج واعتبر تصغر الاجزاء



لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه فى الامتزاج بالمماسة وهى تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر ا ر بعتها اذلا امتزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد لحصول النار وبالقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطة فى فعلها لافاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشئ مغلوبا عن شئ غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشئ غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان ليكون الاعتداد للزوم او مختار اليكون لجرى العادة او بان المنكسر سورة الكيفية (٤٦) وهو يحصل بنفس الكيفية (ل) المضادة كما فى امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله فى جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضى انكسار سورة البرودة كما فى امتزاج الماء الحار بالبارد وان الجزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال؟

تقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب فى جماعة مخصوصة مشهوره باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما استقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذى ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة فى استناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع فى رابع الاقسام التى رتب عليها الكلام فى فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعنى المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام فى ذلك مبنى على قانون الفلسفة وانما آثر فى تفسيره المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروايح لان معنى الوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى الجزء البارد ويبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجئ من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا فى القانون خارج عن القانون حدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها هى المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة اليه وكان قوله هى المزاج

٣ بالكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق الزمه له في المزاج وان جعل الكاسر الصورة البارية التي احدثت الحرارة في الماء ظهران لبس بلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها



بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية وانفعالية ومادته تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا بيبوسته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت

اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التشريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر العامة وفي التشريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذا اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسير انها بما يشمل الاوائل المتوسطة بمعنى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بكثرة السطوح الحاصلة بتكثر الاجزاء الحاصل لتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تأثير الجسم فيه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسايط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس الحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تحلل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وذهب بعضهم الى انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا ما تقرب اجزاؤها جدا واختلطت ساعات لابد ان يحدث الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا بحث عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية الى المادة بالذات كحرارة

الا بالعدد اذ لو كانت هي الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التسوية في الحس لفرط (النار) الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية يستعد المركب بها لفيضان صورة او نفس عليه

النار او بالارض كحرارة الماء و معنى فاعليتهما ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية و تحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان تكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال و لا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا مح واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات ولهذا لاتكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولاسورة الماء الحار حراره الهواء و نحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غاية اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التى بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فتلزم صيرورة المغلوب غالبا و بالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطها اقتصر فى المواقف على الشق الاول فعال الصورة انما تعقل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار لايقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات افيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام القابل والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلايمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شئ لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لاتكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم

وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة مايرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفاعلة فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها (الرابع) انه مبني اساسه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المركبة او البسيطة الممتزج تماثل الحاصل في الجزء الاخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التفاوت في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا تميز عند الحس لما كان ههنا [illegible] ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية فاذا كان هذا مجرد تركيب وتجاوزة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وماذكر في

شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يسخن بالقياس الى البارد و يستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وماذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلابد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه في كل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشار اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلابد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وماذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال ثم التعريف يتناول المزاج الثاني[٣]) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسايط العنصرية المحفوظة في الممتزج على مايظهر بالقرع والانبيق فاما اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر

[٣] فافوقه كما في الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسايط على ما يظهر بالقرع والانبيق لا الصور العارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

متن

ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة فى الشكل كما فى الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل فى التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها اوكيفياتها (قال فالمزاج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من الاجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية الموسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية فى جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز ان تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى فى الاجزاء المركبة دون البسيطة او تكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما الحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها ... معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة فى الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان تكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة فى انكسار الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذا لما احساب احزاء الممتزج بالحس والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم الفرع والانبيق (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات على ما هو ظاهر نظار صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى لا يستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصرا مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس وانكر صاحب القانون التساوى بالمقادير حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية او متقاومة

٢ من الكيفيات الملموسة حاصلة فى كل جزء حتى البسائط وهى على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما الحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات من

٦ ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة احدى القوى من

متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقادم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل التساوى هيولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع رئما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى الميل لامحالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية فى احداث الميل وقد تعاوقهاعنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد فى المعتدل الذى يمتنع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضى والخارج عنه وهما نسعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لامتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا بكلامه فى هذا الاعتدال وحمل الاعتدال الفرضى مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا فى هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى ( قال وهو ممنوع ٩ ) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير علية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء النارى تحت الارضى مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه ( قال او كونهن غير متضادين فتنحصر فى ثمانية ) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج الحار البارد والرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا ( قال وقد يقال المعتدل ٨ ) ما مر كان هو المعتدل الحقيقى مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه

الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات نوعا اوصنفا اوشخصا اوعضوا كل بحسب الخارج او الداخل يعنى ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقى وكذ للتركى بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه والصنف على اشخاصه والشخص على احواله واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والا فهو نوع برأسه كالانسان ينبغى ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى

المزاج الذى قد توفر فيه على الممتزج من كيات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثانى غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اليقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى مايعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانسانى مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغيرا وفسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية ولنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم تكن المزاج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان و يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى و يوجد فى شخص فى غاية الاعتدال من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه النشوء غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا بامتناع وجوده لكنه عسر الوجود اذ لا يوجد الا فى شخص واحد يجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو اليق به من حيث انه ترك من امزجة سائر اصناف الانسان اى فرد فرض اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هى اليق به من اى فرد فرض من افراد الترك هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا فاضلا فى اناله سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبى او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لا يعدوهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع احد ماصه مزاج معين و بينهما واسطة اذا حصلت له يكون على افضل ماينبغى ان يكون عليه يعنى ان المزاج الذى له فى ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له فى سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن وله عرض له طرفان

ة فكأنه بمجرد وضع واضافة وكيفيات لجميع الاعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج متن

اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ماينبغى ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو كذلك فى العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها اوخارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها فى المزاج بان تكون حرارة ماهو حار منها كالقلب تعادل برودة ماهو بارد منها كالدماغ و يبوسة ماهو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ماهو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع مافى البدن من الحرارة الى جميع مافيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة و بالجملة تكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لاخفاء فى انه ليس ههنا اعنى فى مزاج جملة البدن المعتبر بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر فى ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مماينبغى اوابرد اوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب اوايبس اوابرد وارطب اوايبس واعترض الكاتبى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج اوتنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولايلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية اوكيفيتين اوثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة و اما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة و اما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضرب بها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما و زيادة الاولى مع نقصان الثانية و بالعكس والثالث اثنان وثلثون

من القدر اللايق فهو زائد خروج بكيفية او كيفيتين اوثلث او اربع بحسب الزيادة و النقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج و كذا بين المنفعلتين فادامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير او انتقصت كما اذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثنى عشر اوثمانية والبرودة ستة اواربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احدعشر فهو ابرد مماينبغى لا احر او ثلثة عشر فاحر لاابرد نعم لايبعد ذلك فى الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد اخر وايبس من اعدل احواله و مزاج

قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة اى مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها فى ثمان حالات هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلاثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازى ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كيات العناصر وكيفياتها القسط الذى هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعنى ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان فى مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة والبرودة ستة او انتقصنا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار اردا مما ينبغى لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر مما ينبغى وكذا فى الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او بزيادة البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام فى كيات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقى من انه لما اعتبر فيه تساوى العناصر فى الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخر ما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كيات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا بما ذكر فى الكيفيتين فليتأمل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هنالك كيفية متوسطة محكم ببقائها مادامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا فى اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اى اقربها الى الاعتدال الحقيقى مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان تكون اشرف اى

كونهم دائما فى المسامتة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التى عرضها ضعف الميل الكلى فى مسامتة الشمس مع انه فى غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ابدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تتأثر امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس فى المقابل فلم يخرجوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات

التابعة للمزاج الذى كلما كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب والى الواحد الذى هو المبدأ انسب كان بافاضة (اقرب

اقرب الى الوحدة الحقيقية و ابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التى تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك و اختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اى الموضع الموازى لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم فى الحر والبرد لتساوى ليلهم و نهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر فى موضعه من ان حركتها فى الميل اعنى البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين و ابطأ عند الانقلابين و لا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فذلك كل منهما قصيرة وهى شهر ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما متنقلون من حالة متوسطة الى مايشابهها فكانهم فى الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم فى السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزأ ونصفا على ماهو غاية الميل الكلى فهم دائما فى المسامتة او فى القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة فى زمان يسير كما فى الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية و تسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها فى البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة و يكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم و ان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد فى نار لينة مدة وفى نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة وار بعون ضعف الميل الكلى كبلدة سمر اى لكونها على غاية القرب عنهما مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ماقبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين فى البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر فى قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لايؤثر فلعل اهل خط الاستواء لايفهم بالحر لاتأثر امزجتهم ولاتسخن من حر مسامتة الشمس و يستبر دون الهواء

٦ الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده الى اسباب ارضية الا انه حدسى يكاد يقع به الجزم كيف لاومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التواليد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط و التوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقى اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لانزاع فى امكان بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية

متن

عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس فى الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يستند على جسمهم و يؤثر فيهم لعدم التهيم ولا نتقالهم اليه من شدة البرد وان كان على التدريج ولايخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقى بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال اعنى انه لايطرأ عليهم تغير يعتد به ولا تلحقهم نكاية من حر او برد لايفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال الحقيقى الذى تساوى فيه الكميات لجواز ان يكون البالغ فى الحرارة والبرودة المألوفة كذلك، وذهب جمع من الاوائل و كثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور فى المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما تتبع الاعتدال العرضى الذى هو توفر القسط اللائق من الكميات لا الحقيقى الذى هو تساويها وتقرير الجواب ان المعتدل العرضى لما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب و الواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بوفور الكمال على [illegible] الاعتدال الحقيقى على ماهو المطلوب وثانيهما ان وفور الكمالات فى خط الاستواء وكونها فى الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الناس يشهدون بما ذكرنا ويحكم بطلان ان لايوجد فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل تم الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع لكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الاحتراق والاحتراق [illegible] ولم لا يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على [illegible] الوسط بين الشمال والجنوب قلنا الوسط ههنا وسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة و بعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما فى المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتى الجنوب والشمال وليس كذلك ( قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتبة عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج شرع فى مباحثه وهى ثلثة حسب اقسام المزاج المسماة بالمواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان المزاج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لاقطع بعدمهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول

٨ فى اقسام الممزج وتسمى المواليد وهى المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيهما مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك فى النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور فى الكمال باختلاف الامزجة فى القرب من الاعتدال لم يبعد ان لاينتهى نقصان الاستحقاق فى البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء [illegible]

والاثمار وما يتخذ منهما والمرجان وبالمعدن ماسوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف فلايتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر متن

الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل مانشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لولم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لابد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ماوصل الى افق النباتية ومن النباتات ماوصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا عمتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع مايورد على حصر الاجناس فى الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لايطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدنى خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى انعقد فيه الرطب واليابس بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع فى العمق بانبساط يعرض للجسم فى الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مراياها خواص وذكر المارنى انه لايوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصينى والاخيجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصينى والذوبان فى غير الحديد ظاهر واما فى الحديد فيكون بالحيلة على مايعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة هى الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهى انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لوكان كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت فى معدن الآخر وفى معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج اولعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهى انه اذاكان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر

٧ المعدنى اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد واذابته بالحيلة والنحاس والخارصينى وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما فى معادنهما يجوز ان يكون لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا متن

وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كال النضج برد مجمد فا قد يكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل متداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل ارضى وفى الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلابد فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التى بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر مافيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هى الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هى متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد لمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها ونفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفى العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق ومافيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام فى الوقوع وفى العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالعنقاء مثلا فى اسم بلا مسمى (قال والثانى ٨) اى الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمر اشديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اى الذائب الذى لا يطرق ولا يشتعل ماضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦)

٧ سيما الذهب والفضة مما يثبته الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقائقها وتفاصيلها بل يكفى العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لا نعلمها متن

٨ كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد متن

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفى الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة متن

٦ كالزيبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية متن

٩ كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحيلها البرد الى
الارضية بحيث لاتبقى رطوبة حية  دهنية متن ٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح
ظاهر متن
٧ على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنيهما كما هو حكم المركبات الباقية على صور اجزائها متن
٤ الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب فيه وتختلف وزن كل في الماء والهواء وبتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة
ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ما يخص كل من وزنه في الهواء بقي وزنه
في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء متن

اي الذي لايذوب ولاينطرق الرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة
الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده
من مائية خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة (قال والخامس ٩) اي الذي
لايذوب ولاينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة
المستولية بحيث لاتقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لاتبقى
رطوبة حية دهنية ولذا لاينطرق ولما انعقده باليبس لايذوب الا بالحيلة بحيث لايبقى ذلك
الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار
(قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر
الارض فتخرج عيونا اوزلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة
في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى
وصور تكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له
معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض
ولاخفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر
والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بعسر
التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادئ النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر
(قال واتفقوا ٧) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط
العنصرية على صورها النوعية بل المراد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما
الذهب لاتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب
المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لاكتركيب الشخص من الاعضاء لايكون
عند التحقيق الامن البسائط العنصرية ولهذا لايكون حجم الذهب ووزنه بين حجم
الزيبق والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل
الباقية على صورها بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ماسيأتي (قال خاتمة ٤)
هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة
مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث
المعدنيات لان امرها فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف
الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة
الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك
من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد
التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي

فى الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر وفى الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة اوغيرهما من الاجساد التى جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة فى الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط فى الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق دواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار فى الحجم وفى الماهية والثقل بان عمل آلة على شكل الطبرزد مركبا على عنقد شبه مزراب منحنى [illegible] يكون [illegible] وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا و[illegible] تحت رأس المزراب [illegible] يريد معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء و[illegible] الفلزات و[illegible] ما يلزم فى تنقية الفلزات من الغش وفى تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم فى فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه و[illegible] احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها فى [illegible] فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل [illegible] واذا [illegible] ما نقص من وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء مثلا اذا كان ماء مائة مثقال من [illegible] جسمة مثاقيل [illegible] مثقال كان وزنه فى الماء اربعة وتسعين مثقالا و[illegible] والماء الذى يخرج من الاناء بالغاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم [illegible] يرسب فى الماء وان كان اكثر [illegible] و وان كان مساويا له فالجسم يعتدل فى الماء [illegible] ادلاه سطح الماء و[illegible] وضع ابو ريحان [illegible] جدولا جامعا لمقدار [illegible]

[illegible] من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة [illegible] ومقدار اوزانها [illegible]

كون الفلزات السبعة فى حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر [illegible]

مثقال والياقوت الاسما [illegible] ومقدار اوزانها فى الماء [illegible]

مائة مثقال فى الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

تم